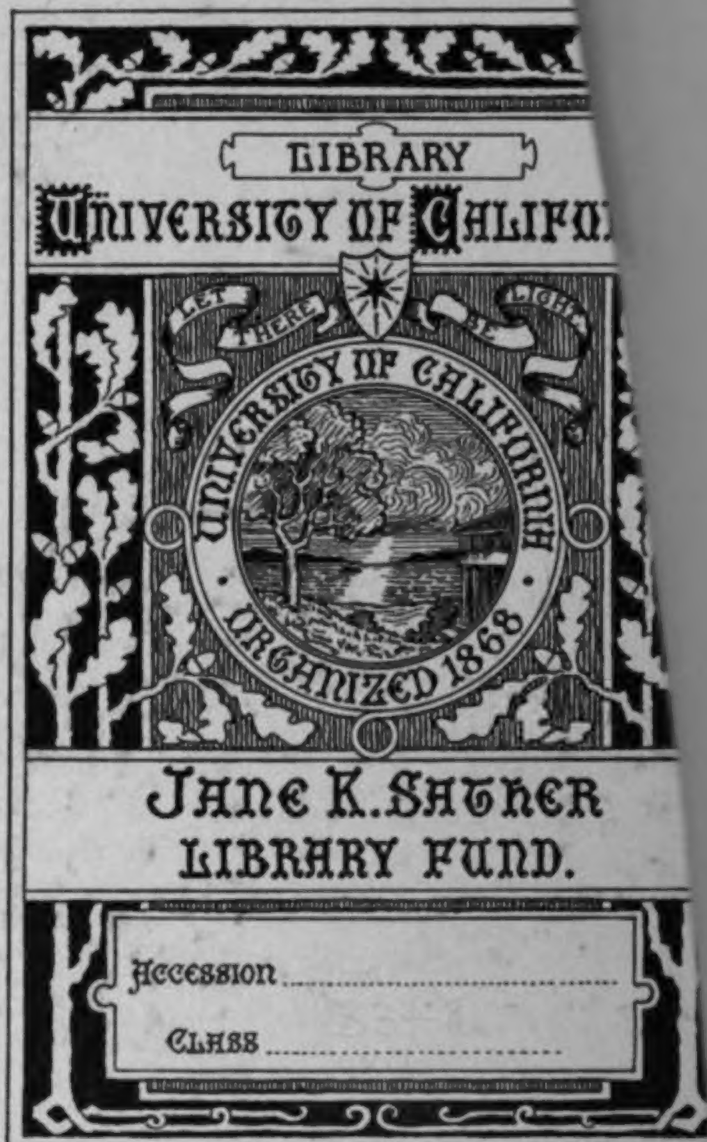
UC-NRLF
$B 447 023



LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFO

LET THERE BE LIGHT
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
ORGANIZED 1868

JANE K. SATHER
LIBRARY FUND.
Accession
Class

Geschichte

der

Weltliteratur.

Von

Alexander Baumgartner S. J.

I.

Die Literaturen Westasiens und der Nilländer.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

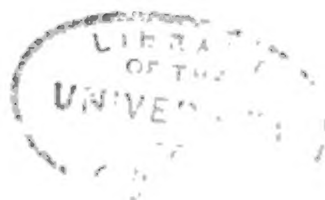
Die Literaturen

Westasiens und der Nilländer.

Von

Alexander Baumgartner S. J.

Dritte und vierte, verbesserte Auflage.



Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort zur ersten und zweiten Auflage.

Wie die allgemeine Weltgeschichte, Kulturgeschichte und Kunstgeschichte, so hat auch die allgemeine Literaturgeschichte in Deutschland fleißige Pflege gefunden. Eine stattliche Reihe zum Teil umfangreicher Werke bezeugt das Interesse, das man daran nahm und das in dem Gegenstand selbst wie in seinen Beziehungen zu Religion, Poesie und allgemeiner Bildung seine vollkommene Begründung findet[1]. Viele dieser Werke bieten noch heute sehr

---

[1] Die bisherigen Hauptwerke über allgemeine Literaturgeschichte sind: Gottfried v. Herder, Volkslieder. I. Teil. Leipzig 1778. II. Teil. Ebd. 1779; später erweitert als „Stimmen der Völker in Liedern“, erst nach seinem Tode herausgegeben 1807 (Hempel, Herders Werke V); Ideen zur Geschichte der Menschheit (in vier Teilen, unvollendet). Riga 1784—1792 (Hempel, Herders Werke IX bis XII). — Jos. G. Eichhorn, Geschichte der Literatur von ihrem Ursprung bis auf die neuesten Zeiten. 4 Bde. Göttingen 1805—1812. — Friedr. v. Schlegel, Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen, gehalten zu Wien im Jahre 1812. Wien 1815; 2. Aufl. 1847 (in den Sämtlichen Werken Bd. 1). — L. Wachler, Handbuch der Geschichte der Literatur. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1822. — Th. Gräſſe, Lehrbuch der allgemeinen Literaturgeschichte. Leipzig 1837; Handbuch der allgemeinen Literaturgeschichte. Leipzig 1844 ff. — Rosenkranz, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Poesie. Halle 1832; Die Poesie und ihre Geschichte. Berlin 1855. — K. Fortlage, Vorlesungen über die Geschichte der Poesie. Stuttgart 1839. — Th. Mundt, Allgemeine Literaturgeschichte. 3 Bde. Leipzig 1846. — Friedr. v. Raumer, Handbuch zur Geschichte der Literatur. 2 Teile. Leipzig 1864. — Moritz Carriere, Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwicklung und die Ideale der Menschheit. 5 Bde. 3. Aufl. Leipzig I. II. 1877; III. 1880; IV. 1884; V. 1885. — Joh. Scherr, Allgemeine Geschichte der Literatur. Stuttgart 1850; 7. Aufl. 1888; 9. Aufl. von Otto Haggenmacher. Ebd. 1895. — G. Bornhak, Lexikon der allgemeinen Literaturgeschichte. Leipzig 1882. — Joh. Scherr, Bildersaal der Weltliteratur. 2 Bde. Stuttgart 1855; 3. Aufl. ebd. 1884. 1885. — Adolf Wolff, Die Klassiker aller Zeiten und Nationen. 7 Bde. Berlin 1860 bis 1877. — P. Norrenberg, Allgemeine Geschichte der Literatur. 3 Bde. Münster 1882—1884; 2. Aufl. I. (herausgeg. von Karl Macke) ebd. 1896. — Ad. Stern, Geschichte der Weltliteratur. Stuttgart 1888. — Jul. Hart, Geschichte der Weltliteratur und des Theaters aller Zeiten und Völker. 2 Bde. Neudamm I. 1894; II. 1896. — *L. Vapereau,* Dictionnaire universel des littératures. Paris

wertvolles Material in guter Gruppierung, bedeutsame Gesichtspunkte, treffende Charakteristiken und Urteile. Die meisten sind indes in Bezug auf Einzelheiten hinter dem heutigen Stand der Literaturforschung zurückgeblieben und darum teilweise veraltet. Andere haben zwar die neueren wissenschaftlichen Ergebnisse zu verwerten gesucht, nehmen aber dem positiven Christentum und besonders der katholischen Kirche gegenüber eine so ausgesprochen feindselige Haltung ein, daß sie als unbefangene historische Darstellungen nicht gelten können. Wieder andere waren durch allzusehr beschränkten Raum verhindert, dem weitschichtigen Gegenstand allseitig gerecht zu werden. Ja selbst in den umfangreicheren Literaturgeschichten wird man ganze Einzelliteraturen kaum oder nur höchst dürftig behandelt finden, vermutlich weil dafür noch keine umfassenderen Vorlagen vorhanden waren, die betreffenden Verfasser aber diese kleineren Literaturgebiete nicht für wichtig und anziehend genug erachteten, um dafür selbst erst das Rohmaterial zu sammeln und zu verarbeiten.

Ohne dem Verdienste der bisherigen Leistungen zu nahe zu treten, ist somit der Versuch gerechtfertigt, eine neue Darstellung der gesamten Weltliteratur zu unternehmen, welche so gut als möglich die vorhandenen Lücken auszufüllen und den bestehenden Mängeln abzuhelfen strebt.

Die geplante Ausdehnung des Werkes wird es an sich schon ermöglichen, ein umfassenderes Bild zu entwerfen, als es, wegen engerer Begrenzung des Raumes, bisher von den meisten ähnlichen Werken geboten werden konnte.

Da der Orient dem europäischen Völkerleben durch den Weltverkehr wie durch die vergleichenden Sprach- und Religionsstudien immer näher tritt, die Literaturen des Orients aber bisher am kärglichsten behandelt wurden, so wurde gerade diesem Teil eine besondere Sorgfalt zugewandt. Neben einem größeren Gesamtbilde der arabischen, persischen und Sanskrit-Literatur wird man hier zum erstenmal eine eingehendere Charakteristik der kleineren orientalischen Literaturen, sowohl jener des christlichen Altertums als jener der indischen (indogermanischen wie dravidischen) Volkssprachen, beisammen finden. Dabei sind die großen Nationaldichtungen der Perser und Inder nicht nur kurz kritisiert, sondern durch ausführliche Analysen beleuchtet.

Die Arbeitsteilung und die mehr philologisch-kritische als historisch-ästhetische Spezialforschung auf dem Gebiete der Literatur hat einen so unabsehbaren Umfang angenommen, daß eine erschöpfende Verwertung des gesamten dadurch gewonnenen Materials nicht möglich ist. Ein Einzelner kann unmöglich selbständig alles beherrschen, was Hunderte von Gelehrten in rastloser, jahrelanger Mühewaltung erforscht und für die Wissenschaft ge-

1877; 2e éd. 1884. — *A. De Gubernatis,* Storia universale della letteratura. 18 voli. Milano 1882—1885. — P. *Manuel Poncelis* S. J., Historia de la Literatura. Buenos Aires 1891. — *G. Jünemann,* Historia de la Literatura. Concepcion (Chile) 1898.

wonnen haben. In dem ungeheuern Wettbewerb der eigentlichen Sprachkunde, der vergleichenden Sprachkunde, der vergleichenden Sagenkunde, der vergleichenden Völkerkunde, der sogen. vergleichenden Religionswissenschaft tritt überdies die eigentliche Literatur und zumal die Poesie der Völker vollständig zurück gegen die kommentierende Prosaliteratur, welche der Forscherfleiß der Gelehrten Jahr für Jahr um dieselbe aufhäuft. Es kann sich also nur darum handeln, im Anschluß an die bewährtesten Autoritäten die wichtigsten und sichersten Forschungsergebnisse zu sammeln und zu einem Gesamtbilde zu vereinigen, das ungefähr Gemeingut aller Gebildeten werden kann und zu werden verdient. Die einschlägigen linguistischen Untersuchungen, Textkritik und Quellenkritik der einzelnen Werke, spezielle philologische und kritische Kontroversen können zu einer solchen Darstellung natürlich nur in sehr bescheidenem Umfang und in ihren allgemein verständlichen Endergebnissen herangezogen werden. In den meisten Fällen wird man sich begnügen müssen, durch Anmerkungen oder Literaturangaben auf einläßlichere Spezialarbeiten hinzuweisen. Die Hauptsache bleiben natürlich die großen Haupterscheinungen der Weltliteratur, wie z. B. die älteren Religionsbücher und Nationalepen der verschiedenen Völker, die Hauptgruppen und Hauptvertreter der übrigen Poesie und poetischen Prosa, der Gesamtentwicklungsgang der einzelnen Volksliteraturen und endlich der Zusammenhang der verschiedenen Literaturen im allgemeinen Verlauf der menschlichen Bildung.

Mag bei der Bevorzugung, deren sich heute das Spezialstudium erfreut, eine solche Darstellung auch als weniger wissenschaftlich erscheinen, so kann sie vielleicht doch einigermaßen auch wieder der Spezialwissenschaft zu gute kommen, indem sie Einseitigkeit verhütet, scheinbare Gegensätze ausgleicht, entlegene Forschungsgebiete verbindet, vernachlässigte Forschungspunkte aufdeckt und weitere Leserkreise für die unermüdliche Thätigkeit der Gelehrten mit ins Interesse zieht.

Bei der Ausarbeitung der ersten zwei Bände kam es mir sehr zu statten, daß mir zwei der angesehensten Orientalisten der Gegenwart als Führer und Berater zur Seite standen: der auf dem Gebiete der semitischen Sprachforschung wohlbewanderte Assyriologe P. J. N. Straßmaier, seit langem mein Freund und Ordensbruder, und der leider seither verstorbene Dr. Reinhold Rost, Oberbibliothekar des India Office in London, der, selbst noch ein Schüler Rückerts, mit den indischen und ostasiatischen Sprachen wohlvertraut, auch sonst ein Sprachkenner von seltener Universalität, sich nicht nur für die poetisch-literarische Seite meines Planes interessierte, sondern mich auch bei meinen Vorarbeiten mit seinem ausgebreiteten Wissen, seinem Rat und den reichen Mitteln der ihm unterstehenden Bibliothek und seiner eigenen Privatbibliothek aufs liebreichste und ausgiebigste unterstützte. Mit Hilfe dieser gründlichen Fachgelehrten ist es mir gelungen, teils am

India Office, teils am British Museum, später auch an andern Bibliotheken ein viel reicheres, vielseitigeres und zuverlässigeres Material zusammenzutragen, als in den bisherigen allgemeinen Literaturgeschichten zur Verwendung gekommen ist. Der hochw. P. Straßmaier hat mir dann auch bei der Korrektur den wertvollsten Beistand geleistet. Ihm sei für seine treue Hilfe der herzlichste Dank gesagt, dem dahingeschiedenen Freunde aber auch bei meinen Lesern ein dankbares Andenken gesichert!

Inwieweit es mir nun geglückt ist, wenigstens in der Hauptsache das Richtige zu treffen, das Wichtige gebührend hervorzuheben, die zahllosen Einzelheiten zum objektiv-organischen Ganzen zu vereinen, muß ich dem Urteil anderer überlassen, darf aber mit Bezug auf das zu bewältigende weitschichtige Material gewiß auf einige Nachsicht hoffen. Auch ein weniger günstiger Beurteiler dürfte wohl kaum verkennen, daß in dem Buche ein redliches Stück Arbeit steckt.

Das herzliche menschliche Interesse, das Gottfried v. Herder in seinen „Stimmen" und „Ideen" den entlegensten und fremdartigsten Völkern wohlwollend entgegenbrachte, wird man, wie ich hoffe, auch in meiner Darstellung nicht vermissen und schon daraus abnehmen, daß ich den wirklichen Verdiensten unserer deutschen Klassiker durchaus nicht ablehnend gegenüberstehe. In religiöser Hinsicht ist mein Standpunkt jedoch bestimmter und fester; es ist im wesentlichen derselbe Standpunkt, den schon Friedrich v. Schlegel in seinen für die Geschichte der Weltliteratur bahnbrechenden „Vorlesungen" festhielt, der Standpunkt der christlichen Weltanschauung, welche alle Menschen, alle Völker, alle Literaturen mit derselben übernatürlichen Liebe, aber auch nach den Normen der von Gott selbst gegebenen Offenbarung betrachtet, über den Leistungen menschlicher Kunst, über dem Zauber dichterischer Schönheit jedoch nie die ewigen Ziele der Menschheit aus den Augen läßt.

So Gott Zeit und Kraft verleiht, werde ich auch die übrigen Kreise der Weltliteratur gemäß dem früher ausgegebenen Programm in ähnlicher Weise behandeln, so daß jeder Teil ein für sich abgeschlossenes Ganze bildet und von einer Fortsetzung unabhängig bleibt, während diese, nach einem Gesamtplan gedacht, sich organisch mit dem Vorausgegangenen verbinden wird.

Diese Rücksicht ist auch für die Gesamtanordnung maßgebend geworden. Denn an sich hätte ich eine vorwiegend chronologische Anordnung der jetzigen ethnographisch-geographischen vorgezogen, weil dabei der innere Zusammenhang des Orients mit dem Occident besser zu Tage getreten wäre. Dabei wäre indes die klare Übersicht der einzelnen Literaturen für sich, des Orients wie des Occidents, verloren gegangen. Um die großen Stoffmassen zu scheiden und aller Verwirrung zuvorzukommen, ist es viel günstiger, wenn

man erst den Orient und dann den Occident in ihren Hauptgruppen für sich betrachtet. Gewisse Beziehungen springen auch dann schon von selbst in die Augen, und die übrigen Verbindungslinien sind später leicht zu ziehen. Aus demselben Grunde ist das Avesta nicht an die assyrisch-babylonische Literatur gereiht, sondern im Zusammenhang mit der neupersischen Literatur behandelt. Ebenso ist die älteste indische und chinesische Literatur nicht an den Anfang gestellt, neben die Völker, die kaum je etwas von ihr erfahren haben mögen, sondern an die Spitze der späteren indischen und ostasiatischen Volksliteraturen, die sich unmittelbar aus ihnen entwickelt haben.

Nur für eine solche Zeichnung reichen eigentlich auch die bisherigen Forschungsergebnisse aus. Um die Wechselwirkungen zwischen Orient und Occident auf sicherer Basis, nicht auf gewagte Hypothesen hin zu schildern, ist noch weit mehr zuverlässiges Material erforderlich, als der bisherige Stand der Forschung bietet.

Was die Schreibung der orientalischen Eigennamen betrifft, so muß ich den Leser daran erinnern, daß hier unter den Fachgelehrten der älteren wie der neueren Zeit leider nicht die erwünschte Einheit herrscht, und daß es in den meisten Fällen eine feste, einfachhin „beste" Schreibung nicht giebt. Bei der Verschiedenheit der Transskriptionen in den zu benutzenden Quellen mag der Literaturhistoriker wohl nach besten Kräften eine gewisse Einheit anstreben, wie sie bereits der zehnte internationale Orientalistenkongreß zu Genf (1894) herbeizuführen gesucht hat; doch kann er sich unmöglich zum Schiedsrichter über alle jene Differenzen aufwerfen, welche die Sprachkundigen unter sich noch keineswegs ausgetragen haben.

Exaeten bei Roermond (Holland), 31. Juli 1897.

Vorwort zur dritten und vierten Auflage.

Die rasch eingetretene Notwendigkeit einer abermaligen Neuauflage bürgt am besten dafür, daß der vorliegende Band dem ihm vorgesteckten Ziele im wesentlichen entsprochen hat. Ein Grund zu tiefergehenden Abänderungen lag deshalb nicht vor; doch wurde die seither erschienene Spezialliteratur sorgfältig herangezogen, sowohl um vorhandene Unrichtigkeiten oder Fehler zu verbessern als auch um die bibliographischen Angaben zu ergänzen.

Mit Rücksicht auf den Hauptzweck des Werkes mußte indes in letzterer Hinsicht Maß gehalten werden.

Auch bei der Korrektur dieser Neuauflage bin ich dem hochw. P. Straßmaier S. J. in London für seine zuvorkommende Mitwirkung zu großem Dank verpflichtet. Wenn sich sein Wunsch, eine völlig einheitliche Transskription der fremden Namen durchzuführen, nur teilweise verwirklicht hat, so liegt die Schuld nicht an ihm, sondern nur an den bereits früher angedeuteten Umständen sowie an meiner Scheu, weitere Leserkreise mit völlig fremdartigen Schriftzeichen zu behelligen oder von Schreibungen abzugehen, welche sich teilweise schon eingebürgert haben.

Luxemburg, 2. Juni 1901.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Buch.

Die Stammvölker der ältesten Bildung: Israeliten, Babylonier, Assyrer und Ägypter.

Erstes Kapitel: Bibel und Weltliteratur.

Außergewöhnliche Stellung der Bibel in der gesamten Literatur. Ihr weltgeschichtlicher Einfluß 3. 4. — Ihr Ansehen als inspiriertes Buch und als Ausdruck des Göttlichen in der Literatur 5. — Menschliche Beteiligung am Zustandekommen der heiligen Bücher. Die drei heiligen Sprachen und ihr Bund am Kreuze 6. 7. — Die religiöse Aufgabe der Bibel 8. — Ihre ästhetischen Vorzüge im allgemeinen 9. 10.

Zweites Kapitel: Die geschichtlichen Bücher des Alten Bundes.

Übersicht. Charakter der Genesis 11. — Die übrigen Bücher des Moses 12. — Die Königsbücher. Ein Äquivalent der höchsten epischen Poesie 13. — Die kleineren geschichtlichen Bücher. Die Bücher Esdras und der Makkabäer. Proben der ältesten hebräischen Lyrik in den Geschichtsbüchern 14—16.

Drittes Kapitel: Die Dichtungen des Alten Bundes.

Übersicht 16. — Charakter der hebräischen Sprache. Poetische Mittel. Der Parallelismus. Untersuchungen über die hebräische Poesie 17. 18. — Die Psalmen. Ihr Grundmotiv 19. 20. — Eigenart der Psalmen von Hegel anerkannt 21. — Probe einer Naturschilderung (Psalm 17) 22. — Gruppierung der Psalmen 23. 24. — Das Buch Job. Inhalt und Ideengang 24—26. — Naturschilderungen 27—30. — Das Hohelied 30—32. — Ecclesiastes 32. 33. — Das Buch der Sprichwörter 33. 34. — Das Buch der Weisheit 34. 35. — Ecclesiasticus 35. 36.

Viertes Kapitel: Israels Propheten.

Geschichtliche Thatsache der Prophetie. Amt und Aufgabe der Propheten 36. 37. — Isaias. Die Vision von Babylons Sturz 38—42. — Jeremias 42. 43. — Ezechiel. Der Fall von Tyrus, ein poetisches Weltbild 43—46. — Daniel 46. 47. — Die kleineren Propheten. Osee 48. 49. — Amos 50. — Abdias. Jonas. Michäas. Nahum 50. — Das Gebet des Habakuk 51. — Sophonias. Aggäus. Zacharias. Malachias 52. — Abschluß der alttestamentlichen Literatur durch Christus 53.

Fünftes Kapitel: Babylonische und assyrische Schriftdenkmäler.

Das Land Sennaar. Alte Kultur in Babylon und Ninive 54. — Die babylonischen und assyrischen Keilinschriften. Sprache und Schrift derselben. Umfang

der Ausgrabungen 55. 56. — Bestätigung biblischer Nachrichten 57. — Gestirnkult und Astronomie in Babylon 58. — Das „Ur“ der Chaldäer. Nachrichten über Khammurabi (2200 v. Chr.) und Sargon (3750 v. Chr.) 59. — Briefe aus dem 16. und 15. Jahrhundert v. Chr. zwischen ägyptischen und assyrischen und babylonischen Königen 60—63. — Briefe ägyptischer Statthalter in Kanaan und Syrien 64—66. — Geschichtliche Aufzeichnungen der Könige von Assyrien und Babylon 66—68. — Babylonische und assyrische Hymnen 69. 70. — Marduk und Tiámat, ein kosmogonischer Mythos 71—75. — Die Höllenfahrt der Ishtar 75—77. — Das Gilgamos-Epos und die babylonische Sündflutsage (Sit-Napishtim) 78—86. — Schwäche der babylonischen Poesie. Verdienste der Babylonier um Mathematik und Sternkunde 87.

Sechstes Kapitel: Das Totenbuch der Ägypter.

Die ägyptischen Tempel und Grabmonumente als Fundgrube der ältesten Literatur 88. — Das Totenbuch als größtes Literaturwerk der Ägypter. Verschiedene Ansichten über dasselbe 89. 90. — Große Zahl und Verschiedenheit der vorhandenen Niederschriften. Navilles kritische Textausgabe 90. 91. — Schwankungen der ägyptischen Chronologie. Alter des Totenbuches 92. 93. — Charakter des Totenbuches. Die Kosmogonie und die Unsterblichkeitslehre der Ägypter 93—95. — Einteilung des Buches: „Tod“, „Gericht“ und „Paradies“ 96. — Inhalt der wichtigsten Kapitel. Hymnus an den Sonnengott Ra 96—98. — Das Totengericht (125. Kapitel). Die Antrittsrede der Verstorbenen. Die Psychostase. Die Anrufung der 42 Richter 98—103. — Eintritt ins Jenseits. Verschiedene Prüfungen 103—106. — Die Auferstehung und das Leben im Jenseits 106—109. — Religiöse und literarische Bedeutung des Totenbuches 109—111.

Siebentes Kapitel: Literarisches Leben im alten Ägypten.

Kurzes Bild der altägyptischen Kultur 111. — Die hermetischen Bücher nach Klemens dem Alexandriner 112. — Große Zahl und Entzifferung der Inschriften 113. — Geschichtliche und didaktische Inschriften. Stele des Beka 114. — Die Mahnungen des Ptah-Hotep (Papyrus Prisse) 115. — Die Sprüche des Ani. Die Ermahnungen des Königs Amenemhat I. 116. — Religiöse Schriften. „Das Buch vom Am-Duat“ 117. — „Das Buch von den Thoren“ 117—119. — Die Osiris-Klage 119—122. — Profane und religiöse Lyrik. Lied des Königs Antuf 122. — Das Lied des Harfners. Königshymnen und Götterhymnen. Lobgesang an Ammon-Ra 123—125. — Das Ramses-Lied, die einzige größere Probe von Epik 125—129. — Erzählende Prosa. Die Abenteuer des Sinuhit 130. 131. — Der Schiffbrüchige 131. 132. — Die Geschichte von den zwei Brüdern 132—135. — Geschichte eines Bauern 135. — Der verwunschene Prinz 136. — Die besessene Prinzessin von Bechten. König Chufu und die Zauberer 136. 137. — Joppes Einnahme durch Thutii. Geschichte des Satni 137—139. — Der Schatz des Rampsinit. Verfall der ägyptischen Bildung 139.

Zweites Buch.

Die altchristlichen Literaturen des Orients und das Judentum.

Erstes Kapitel: Das Neue Testament.

Christus als Kind im alexandrinischen Ägypten. Providentielle Bedeutung der alexandrinisch-griechischen Bildung und der griechischen Weltsprache (κοινή) 143. —

Die Evangelien. Ihre Einfachheit und Anspruchslosigkeit 144. — Ihre göttliche Erhabenheit. Anfang des Johannesevangeliums 145. — Matthäus 146. — Markus. Lukas 147. 148. — Johannes 149. 150. — Die Apostelgeschichte 150. 151. — Die Apostelbriefe. Hellenische Bildung und poetische Erhabenheit des hl. Paulus 151. 152. — Die Apokalypse des hl. Johannes 153—155. — Das Neue Testament als Lehrbuch und Gesetzbuch 155. 156. — Poetische Züge. Parabeln, Gleichnisse, Sprüche, Bildersprache 156. — Verschiedenheit von den übrigen Religionsschriften der Völker. Moralischer Sieg über die heidnische Civilisation des Altertums 157. 158.

Zweites Kapitel: Die morgenländischen Apokryphen.

Entwicklung der christlichen Literaturen im Anschluß an die Bibel 158. — Die sogen. Apokryphen. Zwei Arten derselben. Jüdische und ketzerische Geheimbücher. Zunahme derselben durch die Gnostiker 159. — Abwehrende Thätigkeit der Kirche. Mildere Ansichten des Origenes 160. 161. — Kirchlich gebilligte Apokryphen des Alten Testaments. Gebet des Königs Manasses. Das dritte und vierte Buch Esdras 161. — Der 151. Psalm. Die 18 Psalmen Salomons. Das dritte und vierte Buch der Makkabäer 162—166. — Mehr phantastisch-legendarische Schriften. Das Buch Henoch 166—168. — Das Buch der Jubiläen 168. — Die Himmelfahrt des Isaias. Die Himmelfahrt des Moses. Die Testamente der zwölf Patriarchen 169. — Die Apokalypse Baruchs. Das Buch Baruch 170. — Das christliche Adamsbuch (Gadela Adam) 170. 171. — Die neutestamentlichen Apokryphen. Solche von kirchlichem Ansehen 171. — Kirchliche Praxis in Bezug auf die übrigen 171. 172. — Gnostische Dichtungen in den Apostelakten. Der „Hymnus von der Seele" 172—174. — Die christliche Legendenbildung in den Protoevangelien 174. 175. — Protoevangelium Jakobus' des Jüngeren. Evangelium Thomas' 175. — Pseudo-Matthäusevangelium. Evangelium de nativitate Mariae. Evangelium infantiae Salvatoris 176. — De dormitione Mariae. Geschichte Josephs des Zimmermanns 177. — Acta Pilati 178. — Gestaltung der christlichen Marienlegende. Ihr dogmatischer Kern. Das Magnifikat als Grundaccord der christlichen Dichtung 178. 179.

Drittes Kapitel: Der hl. Ephräm, der Klassiker der Syrer.

Die Abgar-Legende. Syrische Bibelübersetzung. Die Schule von Edessa 179—181. — Die gnostischen Dichter Bardesânes und Harmonius 181. 182. — Ephräms Leben 182—185. — Ephräm als Schriftsteller und Dichter 185—187. — Geistliche Zeitgedichte. Carmina Nisibena. Gedichte gegen Julian 187—192. — Gruppierung und Charakteristik seiner übrigen Dichtungen 192—195. — Grabgesänge. Die Schilderung der Pest 195—197. — Dogmatische Gesänge. Weihnachtspoesie 197—201. — Gesänge über die Passion. Ansatz zu einer Messiade 201—203. — Lieder vom Paradies und von der Perle. Ephräm der erste christliche Dichter des Orients 203—205.

Viertes Kapitel: Weiterer Verlauf und Kulturbedeutung der syrischen Literatur.

Ephräms Nachfolger: Balai und Cyrillonas. Märtyrerakten. Spaltung der Kirche durch die Nestorianer und Monophysiten 205. 206. — Vorkämpfer des alten Glaubens: Rabbûlâs und Isaak von Antiochien. Ibas 206. 207. — Übersetzung patristischer und aristotelischer Werke schon vor der Trennung. Nestorianische und monophysitische Schriftsteller 208. 209. — Verbreitung des Christentums durch die Syrer über Persien hinaus bis nach China 209. 210. — Jakob von Sarug als religiöser Lyriker 210. 211. — Seine Alexanderdichtung 212—214. — Der Nestorianer Narses und seine Wechselgesänge 214. — „Cherub und Schächer" am Paradiesesthor 214. 215. — Der

Araberbischof Georg. Syrische Schulen in Edessa, Nisibis und Gondischâpûr 215. 216. — Die Übersetzungsarbeiten der Syrer. Sie vermitteln die griechische Bildung an die Perser und Araber 216—219. — Übersetzung belletristischer Werke. „Kalilagh we Damnagh.“ „Sindbân oder die sieben weisen Meister.“ Chroniken und geschichtliche Werke 219. — Der jakobitische Polyhistor Barhebräus 220. — Das „Bienenbuch“. Verfall der Poesie. Dichtungen des Nestorianers Ebed Jesu 221. 222. — Ein melkitisches Marienlied aus dem 14. Jahrhundert 222. 223. — Neusyrische Poesie. Bearbeitung älterer Wechsellieder. „Der Streit zwischen Gold und Weizen“ 224—226.

Fünftes Kapitel: Die koptische Literatur.

Gestaltung der koptischen Sprache und Schrift 226. — Übersetzung der heiligen Schriften in memphitischem und sahidischem Dialekt. Patristische Werke, besonders des hl. Johannes Chrysostomus 227. 228. — Der Abba Sinuthios vom Berg Atrêpe 228. — Apokryphen 229. — Gnostische Schriften. Die Pistis Sophia 229. 230. — Andere Ketzerschriften 230. — „Das Triadon“, ein religiöses Gedicht. Kirchenlieder. Verfall der Volkssprache 231.

Sechstes Kapitel: Die äthiopische Literatur.

Ältere äthiopische Reiche, Meroe, Napata rc. Einwanderung der Himjariten. Das Reich von Axum und die Ge'ez-Sprache 231. 232. — Einführung des Christentums. Übersetzung der heiligen Schriften 232. 233. — Weitere religiöse Literatur. Die „Leitern“ (Savâsĕv). Heiligenlegende (Sĕnĕksâr). Biblisches Liederbuch 234. 235. — Liturgische Hymnen. Lobgesänge zu Ehren der Gottesmutter (Organona Mârjâm. Felsata Mârjâm. Wĕddâsê Mârjâm) 235. 236. — Probe aus einem äthiopischen Marienlied. Antiphonar. Alte Melodien 236. 237. — Apokryphen. Das „Tômârbuch“. Legende der sieben Schläfer. Barlaam und Josaphat 237. 238. — Der äthiopische Alexanderroman in verschiedener Fassung 239. 240. — Johannes Secundus. Der „Königsruhm“ (Kĕbra-Nagast) 240. — Geschichtliche Literatur. Tigriñasprichwörter 241. 242.

Siebentes Kapitel: Die armenische Literatur.

Hohes Alter der armenischen Überlieferungen. Lage des Landes zwischen Orient und Occident 242. 243. — Die altarmenischen Sagen nach Moses von Khorene 244. — Schamiram (Semiramis). König Tigran. Der Riese Tokhr. Geburt des Wahagn 244. 245. — Volkslieder. Sprache und Schrift 245. 246. — Einführung des Christentums durch Gregor den Erleuchter. Mesrop und seine Schüler. Übersetzung der Bibel (um 410) 246. 247. — Die „zweiten Interpreten“. Blüte der Literatur. Übersetzungen. Eznik. Elische. Lazarus von Pharp. Koriun. Mambakuni 248. 249. — Moses von Khorene 249—252. — Die armenische Geschichtschreibung 253. — Beeinträchtigung des Geisteslebens durch das Schisma 254. — Das liturgische Hymnenbuch („Scharakan“). Rhythmik. Psalmentöne. Charakter der religiösen Poesie (nach Villefroy) 254—256. — Hymnendichter. Nerses IV. „Schnorhali“ und seine Werke 257—259. — Fabeldichter. Armenische Druckereien in Europa 259. 260. — Mechithar und die Mechitharisten 260. 261. — Neuere Literatur 261. 262. — Zeitungswesen 262.

Achtes Kapitel: Die georgische Literatur.

Die kaukasischen Völker und Sprachen 263. — Georgien, von G. Orbeliani geschildert 264. 265. — Geschichtliche und kirchliche Entwicklung 265—267. — Erste

Literaturblüte im Anschluß an die Bibel, die griechischen Väter, die Theologie des hl. Johannes Damascenus und die Mystik des hl. Basilius und Joh. Climacus 267. — Das Martyrium der hll. David und Konstantin nach dem georgischen Synaxarion 268. — Religiöse Dichtungen. Blüte der Profanpoesie unter der Königin Thamar 269. — „Der Mann mit dem Pantherfell", romantisches Epos von Schotta Rustaweli 269—272. — Das Buch Artschils. Bearbeitungen persischer Epen (Wisramiani, Baramiani, Omaiani) 272. 273. — Das „Davidiani" des Guramis-Schwili 273. — Georgien unter russischer Herrschaft. Neuere Lyrik, Drama und Romane. Eine moderne Elegie 273—275.

Neuntes Kapitel: Der Talmud und die neuhebräische Dichtung.

Die Verwerfung des auserwählten Volkes 275. 276. — Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit im Exil. Geistige Erneuerung unter Esdras und Nehemias. Gründung von Synagogen in Babylonien und Palästina 276—278. — Drei Stadien der rabbinischen Gesetzesliteratur. Die Sopherim 278. 279. — Die Tannajim und die Amorajim. Mischna und Gemara 279. 280. — Verdrängung des Gesetzes durch den Talmud. Gott selbst als Rabbi aufgefaßt 280. 281. — Berühmte Rabbiner und Schulen 281—284. — Der palästinensische und der babylonische Talmud 284. — Juristischer Grundstock der Mischna 284. 285. — Halacha und Haggada 286. — Bunter Mischmasch der Haggada; ihr Einfluß auf die Volksliteratur 287. 288. — Moses selbst willkürlich, phantastisch behandelt 288. 289. — Kabbala. Buch Jezirah und Buch Sohar. Die Reste des mosaischen Glaubens durch abenteuerliche Theosophie und Philosophie untergraben 289. 290. — Religiöse Dichtung. Eleazar ben Kalir. Entwicklung des Pijjut 290. 291. — Selicha. Künstlichere Formen 291. 292. — Avicebron 292. — Jehuda Halevi 292—294. — Aus seinen Pilgerliedern 294—297. — Charisi und andere Dichter 297. 298. — Verfall der synagogalen Poesie 298.

Drittes Buch.

Die Literatur der Araber.

Erstes Kapitel: Altarabisches Dichterleben. Die Mu'allakât.

Verbreitung der arabischen Sprache. Großer Umfang der arabischen Literatur 301. 302. — Uraltes Beduinenleben, von der antiken Bildung wenig berührt. Die ältesten Dichtungen aus dem Jahrhundert vor Mohammed 302—304. — Sammlungen dieser Dichtungen. Allgemeiner Charakter derselben 304. 305. — Enger Gesichtskreis. Licht- und Schattenseiten 305—307. — Imru-'l-Kais, der umherirrende König 307 bis 313. — Tarafa, der Don Juan der Wüste 313—316. — Hârith 316. 317. — 'Amr ibn Kulthûm 317. 318. — Lebid 319. — Zuhair, der Friedensvermittler. Seine Mu'allaka 320—322. — 'Antara mit der Hasenscharte, der Halbneger 322—324.

Zweites Kapitel: Die altarabische Dichtung und das Christentum.

Nâbigha, der Hofpoet von Hira 324—329. — Der Wüstensänger Schanfarâ 329—333. — Die Hamâsa 333. 334. — Der literarische Wert der Beduinenpoesie 334—338. — Christliche Einflüsse auf die Araber. Simeon der Stylite. Die Höfe der Lachmiden und Ghassâniden. Christenverfolgung in Nedschrân 338—342. — Der Araberbischof Kuß 342—347. — Der fahrende Sänger al-A'schâ 347. 348.

Drittes Kapitel: Der Korân als Literaturdenkmal.

Die Dichter der „Unwissenheit“ und der Übergangszeit (die „Beidlebigen“) 349. — Mohammeds erstes Auftreten 349—351. — Entstehen des Islâms 352—354. — Mohammeds Feindseligkeit gegen die Dichter 354—357. — Die Dichter in Mohammeds Diensten 357—360. — Literarischer Charakter des Korâns 360—365. — Lyrisches und Episches im Korân 365—367. — Verballhornung der Geschichte des Patriarchen Joseph in der XII. Sure „Jûsuf“ 368. 369. — Märchen und Fabeleien über die andern Patriarchen, König Salomon u. s. w. 370. 371. — Literarische Einwirkung des Korâns 371—376.

Viertes Kapitel: Arabische Dichtung und Wissenschaft im Reiche der Khalîfen.

Die Eroberungen des Islâms. Das Reich der Khalifen 376. 377. — Entwicklung der arabischen Kultur unter den Khalifen. Finanz- und Militärsystem 377. — Allmähliche Aneignung griechischer und syrischer Bildung. Umgestaltung der Schrift. Kalligraphie und Arabeske. Die Kunst nur im Dienste des Luxus 378. — Mohammedanische Theologie. Sekten. Geschichtliche Aufzeichnungen. Einfluß persischer, griechischer und syrischer Gelehrter 379. 380. — Übersiedlung des Khalifats von Damaskus nach Baghdâd. Die großen Khalifen al-Mançûr, Hârûn ar-Raschid und al-Ma'mûn 380. 381. — Übersetzungen, Bibliotheken und Hochschulen 381. 382. — Philosophie. Avicenna und Averrhoes 382. 383. — Mathematik und Astronomie. al-Berûni 383. 384. — Geographie, Medizin und Naturwissenschaft 385. — Geschichte 385. 386. — Übertriebene Hochschätzung der arabischen Gelehrsamkeit 386. 387. — Mangel einer humanistischen Bildung 388. — Abkehr von der christlichen Gesittung; Fortdauer der Barbarei bei schimmerndem Realwissen 389. — Übergang der Beduinenpoesie zur Hofpoesie 389—391. — Ibn Ajâs. Abû Nuwâs 391. 392. — Der Volksdichter Abû-'l 'Atâhija 392. — Der Prinz Ibn al-Mu'tazz 393. 394. — Der fahrende Minstrel Mutanabbi 394. 395. — Der ritterliche Dichter Abû Firâs 395. 396. — Der Freidenker Abû-'l-Alâ Ma'arri 396. 397. — Die Makâmendichter Hamadâni und Hariri 397—402. — Die arabische Dichtung in Spanien 402—404. — Allgemeines Urteil über die Poesie der Araber 404—406.

Fünftes Kapitel: Die arabische Erzählungsliteratur.

Loqmâns Fabeln 406. — Verzeichnis von Unterhaltungsschriften im Fihrist. Übersetzung des Khodâi-nâme und des „Kalila wa Dimna“ 407. 408. — „Tausend und eine Nacht.“ Geschichtliche Angaben über dieselben 408—410. — Spätere Bearbeitung derselben in Ägypten 410. 411. — Der älteste Grundstock 411. — Literarische Vorzüge. Ausgaben und Verbreitung im Abendland 412. — Das phantastische und ideelle Element 413. 414. — Das realistische und humoristische Element 414. 415. — Bunter Charakter des Ganzen 415—417. — Der 'Antar-Roman 417 bis 419. — Husains Tod und Muchtârs Rache 420. — Probe daraus 421. — Charakter und Verbreitung der Husain-Legende 422.

Sechstes Kapitel: Ansätze zu einer christlich-arabischen Literatur.

Die Erbfeindschaft zwischen Islâm und Christentum 423. — Berührungspunkte. Arabische Bibelübersetzungen des Rabbi Sa'adjah und des Erpenius. Die Bibelausgaben von Rom und Beirut 423. 424. — Christliche Dichter im Libanon. Erzbischof Farhât 424. 425. — Niqolâus Sâjg und Mikirdich (Mgrditsch) al-Kasih

425. 426. — Die St. Josephs-Universität zu Beirut 426. — Moderne Literatur in arabischer Sprache. Ablehnende Haltung der aufgeklärten Mohammedaner gegen das Christentum, wie schon bei Ma'arri 426. 427.

Viertes Buch.

Die Literatur der Perser.

Erstes Kapitel: Das Avesta und die Pehlevi-Literatur.

Alter und Überlegenheit der persischen Kultur 431. — Das alte Persien und seine Inschriften. Cyrus, der verheißene Befreier des israelitischen Volkes 431—434. — Umfang des altpersischen Reiches. Inschrift des Darius zu Behistûn 434. 435. — Der Untergang der Achämenidenherrschaft 435. — Das Avesta. Inhalt, Sprache und Alter 436. 437. — Die avestische Religion 438—440. — Die avestische Königs- und Heldensage 440. 441. — Die avestische Hymnik. Proben aus Vispered und Vendidad 442 bis 444. — Der Ashi-Yasht und die Königsmythen 444—448. — Veränderung der Sprache unter den Sassaniden 448. 449. — Die religiöse Pehlevi-Literatur 449. 450. — Die profane Literatur. Die Gestaltung des Königsbuches (Khudâi-Nâme) 450. 451. — Untergang des Sassanidenreiches und der Pehlevi-Literatur 451—453.

Zweites Kapitel: Die Anfänge neupersischer Dichtung und Firdûsî.

Neupersische Sprache und Schrift. Übersicht der weiteren Literaturentwicklung 453. 454. — Erhaltung der persischen Kultur und Sprache unter der arabischen Herrschaft 455. — Politische Neugestaltung 455. 456. — Anfänge der neupersischen Literatur. Die dichterischen Hauptformen 456. 457. — Rûdagi und Avicenna 457. 458. — Daqiqi 458. — Sultan Mahmûd von Ghazna und seine Tafelrunde 458—460. — Firdûsîs Leben nach persischer Überlieferung 460—464. — Die Satire auf Sultan Mahmûd 465—468. — Firdûsîs Greisenalter und Tod 469. 470. — Das Schâhnâme. Charakter und Inhalt. Ausgaben und Übersetzungen 470—472. — Das Schâhnâme in Deutschland, Görres, Mohl und Rückert 472—474.

Drittes Kapitel: Die Heldensage von Iran im Schâhnâme.

Gesamtbild 474. — Kaiumors 475. — Huscheng. Tahmuras. Dschemschid. Das goldene Zeitalter 476—478. — Zohâk. Der Weltkampf zwischen Licht und Finsternis 478. 479. — Feridun. Die Teilung der Welt und der Brudermord an Iredsch. Minutschehr 479—481. — Die Helden Sam, Zal und Rustem 481—483. — Die Könige Newder, Zew und Gerschasp. Rustems erste Abenteuer 483. 484. — Kei Kobad. Kei Ka'us und sein Zug nach Mazenderan 484—487. — Der Tod Sohrabs 487—489. — Die Geschichte des Sijawusch 489—491. — Die Heimholung Kei Khosrus 491. 492. — Kei Khosru und der große Kampf mit Afrasiab 492—497. — Kei Khosrus Entrückung 497—500.

Viertes Kapitel: Die Alexandersage im Schâhnâme.

Alexanders Weltbedeutung 501. — Verknüpfung der iranischen Königssage mit der Alexandersage 502. — König Lohrasp und die Abenteuer seines Sohnes Guschtasp am Kaiserhofe zu Rûm 502—504. — Guschtasp und Zerduscht (Zoroaster) nach der Darstellung des Daqiqi 504. 505. — Isfendiars erste Heldenthaten 505—507. — Die sieben „Rasten" des Isfendiar 507. — Isfendiars und Rustems Tod 508—510. — Bahman und Homai 511. 512. — König Darab als Vater Alexanders d. Gr. 512. 513. — Der

Kampf Iskenders mit seinem Halbbruder Dara (Darius) 513—515. — Der Tod des Darius 516. — Iskenders Hochzeit und Krieg wider Für (Poros) 516—518. — Iskenders Weltfahrt und fabelhafte Abenteuer 518—521. — Iskenders Tod 521. 522.

Fünftes Kapitel: Die Sagengeschichte der Sassaniden im Schâhnâme.

Der dritte Teil des Epos und seine künstlerische Bedeutung 522. 523. — Ardeschir Babekan 524. 525. — Heftwabs Wurm, eine Spinnstubengeschichte 525—578. — Schâpûr und seine Abenteuer in Rûm 528. 529. — Der fröhliche Volkskönig Bahrâm Gur und seine Inkognito-Streiche 530—533. — Seine Kriegszüge. Die Einführung der Zigeuner 534. 535. — Kesrâ Nûschirwân, der Gerechte, und der Sozialistenführer Mazdak 535. 536. — Kesrâs Regierung als Idealbild 537. — Martyrium des christlichen Prinzen Nuschzad 537. 538. — König Hormuzd geblendet 539. — Khosru Parviz und der Fall des Bahrâm Dschubineh 539. 540. — Rustem, der letzte Ritter Persiens, und seine Zukunftsvision 540. 541. — Die Ermordung Yezdegerds III. und Persiens Untergang 542. — Gesamtwürdigung des Schâhnâme 543—545.

Sechstes Kapitel: Neupersische Epik, Hofdichtung und Satire.

Historische Epik. Cyklische Dichtungen 546—548. — Romantische Epik. Wis und Râmin 548—551. — Nizâmi 552—554. — Wiederholung derselben Stoffe. Die klassischen Liebespaare: Khusrau und Schirin, Lailâ und Medschnûn, Yûsuf und Zalikhâ rc. 555—558. — Neue Stoffe aus der 'Ali-Legende, der späteren Geschichte, indischen Romanen 558. 559. — Hofdichtung und Satire. Anvari 560. — Raschid Watwât, der persische Boileau 560. 561.

Siebentes Kapitel: Der Sûfismus und die mystische Lyrik und Didaktik der Perser.

Anfänge des mohammedanischen Mystizismus 561—563. — Der persische Sûfismus. Die mystischen Stufengrade 563—565. — Pantheistischer Kern der Mystik; materialistische und unsittliche Konsequenzen 565. 566. — Hakim Kisâi 566. — Abû Sa'îd, der Meister des Epigramms (Rubâ'i) 566—569. — Hakim Sanâi 569. — Rationalistischer Widerspruch. 'Omar bin Khayyâm 569. 570. — Nâçir bin Khusrau 570. 571. — Ferid ud-din 'Attâr und seine „Vogelgespräche" 571. 572. — Dschelâl ud-din Rûmi, der größte der persischen Mystiker 572. 573. — Farbenschillernder Pantheismus 574. — Sa'di. Seine weiten Reisen. Sein „Rosengarten" und „Fruchtgarten" 575. 576. — Hâfiz. Technische Vollendung und sachliche Eintönigkeit seiner Lyrik. Immoralischer Beigeschmack derselben 576—579. — Dschâmi. Verhängnisvolle Gesamtwirkung des Sûfismus 579. 580.

Achtes Kapitel: Neupersische Erzählungskunst.

Romane im Anschluß an die nationalen epischen Stoffe „Dâstân", „Dârâb-Nâmeh", „Sikandar-Nâmeh" 581. 582. — Romane aus dem Kreis der mohammedanischen Sage. „Hamza-Nâmeh." „Geschichte des Hâtim Tâi" 582. 583. — „Yûsuf und Zalikhâ." „Die Wunderthaten des Moses." „Der Fruchtgarten der Phantasie." Neubearbeitungen von „Kalila wa Dimna" 583. 584. — „Sindbâd-Nâmeh." Das „Papageienbuch" 584—588.

Neuntes Kapitel: Nachblüte persischer Dichtung in Indien und Persien.

Neugestaltung Persiens durch Schâh 'Abbâs I. 588. — Persische Literatur am Hofe der Großmogule in Hindostân. Kaiser Akbar und seine poetische Tafelrunde 588. 589. —

Übersetzung indischer Werke. Historische Arbeiten 589. 590. — Tragisches Los des Prinzen Dârâ Schikûh und des Schâh 'Âlam. Lyriker am Hofe zu Ispahân. Neuere Epen 590. 591. — Verfall der Dichtkunst. Viel Produktion, aber bloße Mache 591. 592. — Qâ'âni. Yagmâ Dschandaki. Literaturgeschichte des Rizâ Kuli-Khân 592. 593.

Zehntes Kapitel: Das neupersische Volksdrama (Ta'zîeh).

Recitation der älteren Dichtungen. Heranbildung von Mysterienspielen aus dem Kulte der schî'itischen „Märtyrer“ Hasan und Husain 593. 594. — Analyse der siebenunddreißig von Sir Lewis Pelly gesammelten Stücke. „Der ägyptische Joseph“ als Einleitung 594. 595. — Die übrigen Stücke. Darstellung. Religiös-tragischer Gehalt 596. 597. — Bekehrungsszenen von Christen. „Das jüngste Gericht“ 597. 598. — Ursprung und Charakter der Stücke 599. — Fanatisch-grausamer Grundzug der ganzen Feier 599. 600.

Fünftes Buch.

Die kleineren Literaturen islamitischer Völker.

Erstes Kapitel: Die türkische Literatur.

Das Reich Tu-kün. Vordringen der Türken. Gruppen der türkischen Sprachen 603. — Uigurische und tschagataische Schriftwerke. Alttürkische Bearbeitung der Geschichte des ägyptischen Josephs 604. — Langsame Entwicklung des Türkischen zur Literatursprache. Große Zahl der späteren Dichter. Lâmi'i. Fasli 605. 606. — Bâqi, der größte türkische Dichter 606. 607. — Elegie auf Soliman den Großen 607. 608. — Epik und Erzählungsliteratur. Stationärer Charakter der Bildung 608. 609. — Geschichtschreiber 609. — Verwünschung Faslis. 'Izzet Molla. Fu'âd Pascha 610. 611.

Zweites Kapitel: Die Barden der Afghanen.

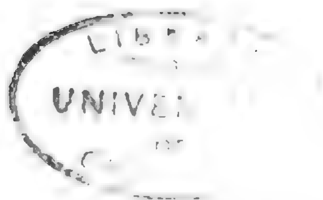
Die Puschtu-Sprache. Mohammedanische Sage darüber 612. — Das „Machzan al-Islâm“ und andere religiöse Werke. Mohammedanische Kultur 613. — Berühmtere Dichter: 'Abd-ur-Rahmân, Khwâbschah Mohammed, 'Abd-ul-Hamid, Mirzâ Khân 613. 614. — Khuschhâl Khân, der Stammesfürst der Khattak, und seine kriegerisch-tragischen Schicksale 614—616. — Seine Söhne. Sûfische Lyrik des Achmed Schâh 'Abd-Ali 616—618.

Drittes Kapitel: Volkspoesie der altaischen Turkstämme.

An den Grenzen der Literatur und Kultur. Dichter und Poesie der Kurden 618. 619. — Machdûmkûli, der Turkomanendichter am Kaspischen Meer 619. 620. — Seine Schilderung des jüngsten Tages 620. 621. — Die Forschungen Castréns, Lönnrots und Radloffs. „Teleutisches Schamanengebet“ 621. 622. — „Des Hasen Loblied“ 623. 624. — Gemeinsame Züge in den Liedern und Sagen der verschiedenen Stämme 624—627. — Epische Volksgesänge der Kara-Kirgisen. Er Manas und Joloi 627. — Radloffs Aufzeichnungen und die homerische Frage 628.

Erstes Buch.

Die Stammvölker der ältesten Bildung: Israeliten, Babylonier, Assyrer und Ägypter.



Erstes Kapitel.

Bibel und Weltliteratur.

Das merkwürdigste Buch der gesamten Weltliteratur ist, rein menschlich und natürlich betrachtet, jene Sammlung heiliger Schriften, welche wir mit dem Namen der Bibel zu bezeichnen pflegen. Die Abfassungszeit seiner verschiedenen Bestandteile umfaßt ungefähr anderthalb Jahrtausende, von Moses bis zum Ende des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Nicht nur manche Inschriften der Ägypter und Babylonier mögen deshalb seine ältesten Stücke an Alter übertreffen, sondern auch eigentliche Schriftwerke dieser und noch anderer Völker; aber die sicheren Überlieferungen, welche es enthält, reichen weit über alle jene Denkmäler zurück; seine weiteren Nachrichten, gewissermaßen an der Grenzscheide zwischen Orient und Occident aufgezeichnet, bieten nicht nur die bedeutsamsten Aufschlüsse über die Anfänge der menschlichen Geschichte, sondern auch den günstigsten und verläßlichsten Standpunkt zu deren weiterer Erforschung, und enthalten zugleich die menschenwürdigste Religion und das reinste, erhabenste Sittengesetz, zu welchem das gesamte Altertum gelangt ist.

Von unmittelbaren Jüngern Christi vollendet und abgeschlossen, trit dieses Buch, als die schriftliche Hauptquelle der christlichen Civilisation, in den eigentlichen Mittelpunkt der Weltgeschichte und der Literaturgeschichte zugleich. In mehr als dreihundert Sprachen ist es über die ganze Welt verbreitet; seit fast zwei Jahrtausenden ist es das vorzüglichste Lehrbuch aller religiösen und sittlichen Bildung für das christliche Europa und für die von ihm civilisierten Länder der übrigen Welt. Ob auch zerstückt und verunstaltet, hat es durch den Korân einen weittragenden Einfluß auf die mohammedanischen Völker gehabt, und selbst Werke der Inder lassen vermuten, daß sein Licht frühzeitig in jene entlegenen Länder gedrungen ist. Das jüdische Volk, der erste Besitzer der ehrwürdigen Urkunden, hat, unter alle Völker des Erdkreises zersprengt, die alten Bundesrollen unversehrt bis auf den heutigen Tag bewahrt und allen Nationen die Verheißungen bezeugt, an deren Verwirklichung sich Millionen von Christen seit neunzehn Jahrhunderten erfreuen. An der Bibel haben sich die größten Geister der christlichen

Nationen geschult. Fast alle religiöse Poesie und Literatur weist auf sie als auf ihren unerschöpflichen Brunnquell zurück. Die Feinde selbst, die sie bekämpften, danken ihrem Einfluß den besten Teil ihrer geistigen Bildung. Die größten Kämpfe und Spaltungen der christlichen Gesellschaft haben nur dazu gedient, ihren unermeßlichen Wert und ihre Zugehörigkeit an die Kirche in ein helleres Licht zu rücken. Was die von der Kirche abgelösten Religionsgemeinschaften an Glaube und Sitte gerettet haben, verdanken sie hauptsächlich jenen heiligen Schriften, welche sie eigenmächtig dem schirmenden Arm der Kirche zu entringen sich vermaßen, aber in ihrer Reinheit und Integrität nicht zu behaupten vermochten. Nur unter dem Schutz der Kirche haben sich alle Schriften des Neuen und des Alten Bundes rein und unverletzt erhalten, ihre geistige Fruchtbarkeit unvermindert weiter bewährt und in der Fülle ihrer Kraft alle Anfeindungen eines neuen Heidentums überwunden. In den herrlichen Domen, welche die größten Baumeister nach dem Vorbild der Stiftshütte entworfen, die größten Maler mit biblischen Historien geschmückt, die größten Musiker mit biblischen Melodien erfüllt, tönen noch heute dieselben Gesänge, welche das verbannte Israel einst am Ufer des Euphrats sang, welche die ersten Christen in den Katakomben erschallen ließen, an deren unvergänglicher Schönheit die religiöse Hymnik und Lyrik von zwei Jahrtausenden sich belebt hat. In ihrer majestätischen Liturgie betet, liest und singt die Kirche Jahr für Jahr die ganze Reihe der biblischen Bücher, während die christliche Predigt ihren Gehalt beständig dem gesamten Volke vermittelt, die Jugend aus den biblischen Geschichten eine unersetzliche Fülle geistiger Bildung schöpft, die Wissenschaft sich aus ihren unerschöpflichen Schätzen bereichert. Wo der Einfluß der heiligen Schriften aufhört, wo sie dem Volke verächtlich gemacht, geschmäht, gelästert werden, da beginnt keineswegs das Reich einer geläuterten Humanität, wie es schon so oft verheißen wurde, sondern das Reich der modernen Barbarei, wie es sich in den rohen, gott- und sittenlosen Schriften des heutigen Unglaubens oft deutlich genug verrät.

Für den Katholiken ist die Bibel aber nicht bloß das merkwürdigste und bedeutsamste Denkmal der Weltliteratur, sie ist ihm „das geschriebene Wort Gottes" — ein inspiriertes Buch. Es gehört nicht wie ein griechisches Trauerspiel oder wie die Veden der Inder der rein natürlichen Ordnung an; es ist als großartiges, fundamentales Erziehungs- und Gnadenmittel in die übernatürliche Ordnung eingegliedert, welche Gott zugleich mit der Schöpfung des Menschen ins Dasein rief und nach dem Sündenfall in gnadenreicher Weise wiederhergestellt hat, um den Menschen und der Menschheit einigermaßen schon hienieden, vollkommen im Jenseits, Teilnahme an seinem göttlichen Leben zu gewähren. Er ist deshalb an der Abfassung dieser heiligen Schriften nicht nur so beteiligt wie an der Abfassung eines be-

liebigen menschlichen Buches, indem er dem Schriftsteller Geist, Talent, Wissen, Können verlieh wie bei allem andern menschlichen Wirken. Er hat sich den heiligen Schriftsteller eigens auserſehen und vorgebildet, er hat ihn zum Schreiben angeregt und beauftragt, er hat über seine Thätigkeit gewacht, ihm Unbekanntes durch Erleuchtung oder Vision mitgeteilt, oder im Schreiben dessen, was er schon kannte, seine Thätigkeit geleitet, so daß, was er schrieb, ganz und voll das „Wort Gottes“ genannt werden kann, weil es im Namen Gottes, in seinem Auftrage, als seine Kundgebung an die Menschheit gerichtet ist. So fromm der Inhalt der „Nachfolge Christi“ sein mag, sie ist das Wort des Thomas von Kempen. So viel Anregung und Hilfe Gott dabei gewähren mochte, seine Schrift rührt nicht unmittelbar und autoritativ von Gott her. In der Bibel aber spricht Gott als hauptsächlicher Urheber zu uns, der biblische Schriftsteller nur als sein Schriftführer und untergeordnetes, wenn auch selbstthätiges Werkzeug.

Diesen Begriff der Inspiration weiter auszuführen und zu begründen, ist Sache des Theologen, nicht des Literaturhistorikers; allein die Thatsache der Inspiration darf der katholische Literaturhistoriker nicht verschweigen noch umgehen, wenn er nicht die gesamte Literaturgeschichte auf eine falsche und irrige Basis rücken will. Die Bibel ist kein bloßes Menschenwerk, wie die Veden und Purânas der Inder, das Avesta oder der Korân, sie ragt an geistigem Gehalt, sittlicher Fruchtbarkeit und innerer Würde hoch über alle Werke des bloßen Menschengeistes empor; sie ist recht eigentlich der Leuchtturm und der Mittelpunkt, von dem aus wir die ganze übrige Literatur zu betrachten haben, wenn wir nicht in die Irre gehen wollen. Sie erst hat, indem sie zum lebendigen Eigentum aller Völker wurde, die schroffen nationalen Gegensätze ausgeglichen und der geschichtlichen Weltbetrachtung jene höhere Einheit verliehen, die Abendland und Morgenland zu einem großen Ganzen verknüpfte und so eine einheitliche Geschichte der Menschheit möglich machte. Sie verkörpert das Göttliche in der Literatur, das keine menschliche Leistung erreichen oder ersetzen kann. Titanenstolz und künstlerisches Sinnenspiel, Genieüberschätzung und Menschenvergötterung finden hier eine unübersteigliche Schranke.

Trotz diesem erhabenen Charakter der göttlichen Autorschaft gehört die Bibel nichtsdestoweniger auch dem Bereiche der menschlichen Literatur an. Wie sich der Sohn Gottes in der Menschwerdung wahrhaft und wirklich zu uns herabließ und eine menschliche Natur gleich der unsern an sich nahm, so hat Gott auch in seinem geschriebenen Worte seine Botschaft an die Menschheit in die Form menschlicher Rede und Schrift gekleidet, welche sich in ihren äußern wesentlichen Bestandteilen nicht von andern menschlichen Sprachen unterscheidet. Die meisten Bücher des Alten Testamentes sind in der Sprache des auserwählten Volkes, der hebräischen, geschrieben,

einige Bruchstücke (von Daniel und Esdras) chaldäisch, das Buch der Weisheit und fast das ganze Neue Testament in der griechischen, welche als Verkehrssprache des ungeheuern Römerreichs am geeignetsten war, die frohe Botschaft des Heiles rasch in der ganzen Welt zu verbreiten [1]. Da es sich aber, bei der großen Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit der menschlichen Sprachen, auch darum handelte, den kostbaren Schatz des geschriebenen Gotteswortes in einer zugleich stabilen, weit verbreiteten, möglichst universellen Sprache unverändert zu bewahren, wählte Gott zur Hauptsprache seiner weltumspannenden Kirche jene des römischen Reiches aus, das nach den Weltreichen der Assyrer, Babylonier, Perser und Makedonier den größten Teil der civilisierten Welt an sich gerissen hatte. Durch die Hirtensorge der Päpste und Konzilien ward früh der lateinische Bibeltext der Vulgata zum offiziellen und authentischen der abendländischen Kirche erhoben und zur Grundlage aller späteren Übersetzungen in die verschiedenen Landessprachen gemacht, während indes das kirchliche Lehramt nicht ermangelte, für seine hohen Aufgaben und besonders für die eigentlich theologische Wissenschaft auch die altehrwürdigen hebräischen und griechischen Grundtexte sowie alte syrische, lateinische und andere Übersetzungen der heiligen Bücher zu Rate zu ziehen und mit hoher Ehrfurcht zu bewahren.

Durch Übersetzungen in alle Hauptsprachen der Welt gehört die Bibel heute der Literatur aller civilisierten Völker an, durch den Grundtext und die Vulgata aber jenen drei bedeutsamsten Sprachen der Welt, welche am Kreuze des Welterlösers die größte aller geschichtlichen Thatsachen verkündeten: die Erfüllung des Alten Bundes durch das Opfer des Neuen Bundes und durch den Erlösungstod des menschgewordenen Sohnes Gottes. Denn auf hebräisch, griechisch und lateinisch war über dem Haupte Christi geschrieben: „Jesus der Nazaräer, König der Juden." Hier haben die drei Hauptsprachen und Hauptcivilisationen der alten Welt jenen unauflöslichen Bund geschlossen, auf dem die Bildung der zwei folgenden Jahrtausende beruht und der fortwirken wird bis ans Ende der Tage.

Es würde dem Verlauf der geschichtlichen Thatsachen deshalb schreiend widersprechen, sehr einseitig und unwissenschaftlich sein, wenn man die älteren Bücher der Bibel nur als „hebräische Poesie und Literatur" betrachten wollte. Erst durch die griechische Übersetzung der Septuaginta sind sie über den engen Kreis von Palästina und Mesopotamien hinausgetreten, erst in der Vulgata sind sie zu einer Hauptgrundlage der europäischen Bildung geworden. Daß dies aber kein Zufall war, daß alle diese Schriften nicht bloß für das kleine Volk der Hebräer, sondern für die gesamte Menschheit bestimmt waren, dafür legen die in ihnen enthaltenen Weissagungen, die in

[1] *Euseb.*, Praep. evang. 8, 1 (*Migne*, Patr. gr. XXI, 585).

der Geschichte Israels enthaltene Typik, die Aussprüche Christi, seiner Apostel und Evangelisten beredtes Zeugnis ab. Das kleine Volk am Ostufer des Mittelmeeres war nur deshalb von Gott zu seinem auserlesenen Volke erwählt, um im Laufe der Jahrhunderte Zeuge seiner Offenbarungen an die ganze Menschheit zu sein und sie durch den aus ihm geborenen Erlöser erfüllt und vollendet dem gesamten Menschengeschlecht mitzuteilen. In dem göttlichen Ursprung dieser Bücher haben wir auch volle Bürgschaft, daß sie die ehrwürdigsten und verläßlichsten Urkunden der Menschheit sind, daß sie sich nicht aus den Sagen und Mythen anderer Völker herleiten lassen, uns vielmehr den einzigen festen Boden darbieten, um die Überlieferungen der andern Völker und die sich daran knüpfenden Hypothesen mit einiger Sicherheit beurteilen zu können. Wo die Wissenschaft diese religiös und wissenschaftlich begründete Ehrfurcht für die Bibel verloren hat, ist sie denn auch einem Chaos der widersprechendsten Meinungen, Vermutungen und Rätsel anheimgefallen und hat sich endlich sogar dem traurigen Wahngebilde ergeben, die erhabenen Ideen der Bibel, wie die klassischen Kunstwerke der Griechen, durch Entwicklungsreihen ohne Ende von der Materie selbst oder einem erst leblosen, dann lebensfähigen Urschleim oder einem Pithekanthropus abzuleiten und das Absurde statt der ewigen Vernunft zum Ausgangspunkt alles menschlichen Geisteslebens zu machen[1].

Damit ist keineswegs gesagt, daß wir das menschliche Element an jenen heiligen Büchern übersehen oder geringschätzen dürfen. Ihrer Sprache und

[1] Der ungläubige Naturforscher Huxley, der in jüngeren Jahren (in seinen Lay Sermons) ausdrücklich die Biblische Geschichte in der Volksschule durch naturwissenschaftlichen Unterricht verdrängen wollte, langte gegen Ende seines Lebens bei folgendem Geständnis an: „Ich bin immer sehr für weltliche Erziehung gewesen; aber ich muß gestehen, ich bin nicht wenig begierig gewesen, zu erfahren, durch welche praktische Maßregeln das religiöse Gefühl, die wesentliche Grundlage einer guten Führung, in dem gegenwärtigen chaotischen Zustande der Meinungen über diese Dinge ohne die Lektüre der Bibel zu erzeugen wäre. Die heidnischen Moralisten entbehren des Lebens und der Farbe, und sogar der edle Stoiker Mark Aurel ist für ein gewöhnliches Kind zu hoch und kompliziert. Man nehme die Bibel als Ganzes, man mache für Mängel und positive Irrtümer (sic!) so viele Abstriche, als die wissenschaftliche Kritik verlangt; man scheide, was ein vernünftiger weltlicher Lehrer ohnehin thun wird, alles aus, was für ein Kindergemüt nicht berechnet ist: und doch bleibt in dieser alten Literatur ein großer Rückstand von moralischer Schönheit. Durch welch anderes Buch könnten die Kinder so sehr humanisiert und zum Gefühl dessen gebracht werden, daß jede Gestalt in dieser ungeheuern historischen Prozession, wie sie selber, nur für einen Augenblick einen Raum zwischen zwei Ewigkeiten einnimmt!" (Collected Essays. 9 vols. London, Macmillan & Co., 1895. Wochenblatt der Frankfurter Zeitung 5. Mai 1895.) Es ist wohl nicht nötig beizufügen, daß dieses Gefühl des Ewigen durch den Glauben zur Erkenntnis des Ewigen wird und sich nicht nur für das Kind, sondern auch für den Mann zum mächtigsten sittlichen Faktor gestaltet.

Form nach gehören dieselben wirklich der hebräischen Literatur an; sie waren zunächst für das jüdische Volk bestimmt, das Moses aus der ägyptischen Knechtschaft befreite und das andere gottgesandte Männer dann weiter unterrichteten. Diese Schreiber, deren sich Gott bediente, hatten nicht den Auftrag, eine neue Sprache zu erfinden: sie gebrauchten die Sprache ihrer Landsleute, wie sie dieselbe im Laufe der Jahrhunderte bereits ausgestaltet vorfanden; sie wandten zur Darstellung des Gedankens Bilder und Vorstellungen an, welche ihren Zeitgenossen geläufig und verständlich waren; sie zeichneten in schlichter, faßlicher Weise die Thatsachen und Lehren auf, welche ihnen durch lange mündliche Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht zugekommen waren; sie verwerteten im Dienste ihres hohen Berufes nicht nur die Kenntnisse, welche ihnen ihr eigenes Volk bot, sondern auch das Wissen, das sie sich, wie Moses, im Verkehr mit andern Völkern erwarben; sie spiegeln deshalb in Sprache, Stil, Redeweise, poetischer wie prosaischer Form, Umfang der natürlichen Kenntnisse den jeweiligen Bildungsgrad ihrer Zeit und ihres Volkes wider. Nur ihre religiöse Aufgabe hebt sie über denselben empor, schirmt sie vor jedem Irrtum, der den Zweck ihrer Sendung bedrohte, bewahrt, erneuert und mehrt durch sie, mitten im Chaos der sie umgebenden Völker, mythologischen Wahngebilde, Verstandesverirrungen, Greuel und Abscheulichkeiten, den reinen, heiligen Schatz göttlicher Offenbarung und Verheißung. Nicht nur in politischer Bedeutung, sondern auch in allen Zweigen materieller Kultur, in Kunst und Wissen wird das kleine theokratische Volk der Hebräer von den großen Reichen der Ägypter, Assyrer, Babylonier, Perser, Makedonier und Römer, von den schiffahrtskundigen Phönikiern, von den kunstsinnigen Griechen weit überflügelt; aber nur bei ihm wird der Glaube an den einen wahren Gott und an eine übernatürliche Ordnung, die Stammesüberlieferung der Menschheit, das natürliche, im Dekalog verkörperte Sittengesetz, die sichere Hoffnung auf eine Erlösung und die stufenweise Vorbereitung einer solchen durch keine mythologischen Zerrbilder entstellt, durch keinen abergläubischen oder unsittlichen Kult verdrängt, durch keine spitzfindigen Spekulationen verflüchtigt, durch keine verweichlichte Kunst untergraben, durch kein ehernes Säbelregiment zu Boden getreten, durch keinen weltlichen Krämergeist unterdrückt. Weder den Assyrern noch den Babyloniern, weder den Persern und Makedoniern noch den Römern gelingt es, seinen religiösen Nationalgeist zu überwinden. Der Glaube an den einen, wahren Gott und die Hoffnung auf einen Erlöser triumphiert über alle dämonischen Gewalten, bis der verheißene Gottessohn einzieht in den wiedererstandenen Tempel und den vorbereitenden Bund Gottes mit dem auserwählten Volke zu einem Bund für alle Völker und Zeiten erweitert.

Obwohl die heiligen Bücher nicht den Zweck künstlerischer Darstellung und künstlerischen Genusses, sondern den viel höheren religiöser Offenbarung

und sittlicher Bildung verfolgen, wohnt ihnen doch eine eigenartige Schönheit und Erhabenheit inne, die von keinen andern Erzeugnissen der Weltliteratur je erreicht worden ist, und die wir nur mit der Schönheit und Größe der sichtbaren Schöpfung, einem ebenso unmittelbaren Werke Gottes, vergleichen können. Der menschliche Künstler ist durch seine Begrenztheit nur allzu oft veranlaßt, das Schöne vom Wahren und Guten zu trennen, und spitzfindige Verstandestheorien reißen Gott und Mensch, Geist und Welt, Natur und Kunst, Prosa und Poesie, Lyrik und Didaktik, Epik und Dramatik vollends erbarmungslos auseinander, um in einem eng beschränkten, fast mikroskopischen Spiegelbild irgend einen winzigen Teil der allgemeinen Weltharmonie in ihrer unerschöpflichen Schönheit widerstrahlen zu lassen. Bei dem göttlichen Künstler ist es nicht so. Sein Auge umspannt die zahllosen Harmonien der Schöpfung mit einem Blick. Je näher wir Gott treten, desto mehr verlieren sich auch für uns die vielen scheinbaren Dissonanzen des Universums, desto mehr gliedern sich die zahllosen verschiedenen Wesen zur wunderbaren, einheitlichen Ordnung, desto mehr tritt im Wahren und Guten auch immer leuchtender ein Abglanz der ewigen Schönheit hervor, die das Unscheinbarste und Kleinste verklärt, aber uns zugleich den unermeßlichen Abstand des Geschaffenen vom Ewigen und Ungeschaffenen fühlen läßt und uns mit dem Gefühle des Erhabenen durchdringt. Dieser Eindruck des göttlich Schönen und Erhabenen zugleich, der so oft in den Werken der sichtbaren Schöpfung an uns herantritt und den kein menschliches Kunstwerk erreichen kann, ist in hohem Maße auch jenen heiligen Schriften eigen, die der Allerhöchste als sein Wort an die Menschheit gerichtet hat. So schlicht und einfach es tönen mag, so kunstlos und anspruchslos es an uns herantritt, es bemächtigt sich nicht nur unseres Verstandes, sondern auch unserer Phantasie und unseres Herzens; der einfache Lehrspruch erhebt sich zu zündender Bildersprache, das kindliche Gebet zum erhabensten Hymnus, und die schlichte Geschichtserzählung gewinnt bald den Zauber des lieblichen Idylls, bald den Schwung der großartigsten Epopöe, bald die erschütternde Gewalt der spannendsten Tragödie.

„Der tiefliegende Erklärungsgrund für die hohe Anziehungskraft und ewig fortzeugende Fülle der Naturanschauung und Naturdichtung des Alten Testamentes liegt, wie auch Humboldt richtig anerkannte, in ihrem monotheistischen Charakter. Daß Israels Sänger und Lehrer überall beides zumal im Auge hatten, die Wunderwerke des sichtbaren Kosmos und ihren unsichtbaren, ewigen Urheber, daß sie über der Schönheit der Geschöpfe nie des allmächtigen, des allgegenwärtigen Schöpfers vergaßen, eben dies wirkte gleicherweise anfeuernd wie heilsam zügelnd und heilsam mäßigend auf ihre naturschildernde Thätigkeit. Jahve Elohim, der treue Heilsgott, der ewige Fels Israels, der Herr Himmels und der Erde, ist ihnen jederzeit nahe,

wird von ihnen in seinen großen wie kleinen Werken anbetend erkannt und bewundert. Auf diesem gottinnigen und doch nicht von Gott berauschten, Gott nicht pantheistisch im Universum aufgehen lassenden Wesen ihres Naturgefühls beruht der bei aller Fülle und Farbenpracht doch rhythmisch wohlgegliederte, zucht- und maßvolle Charakter ihrer naturschildernden Rede und Dichtung, beruht es, daß, wie der Verfasser des ‚Kosmos' rühmend hervorhebt, ‚diese Poesie trotz ihrer Größe, selbst im Schwunge der höchsten, durch den Zauber der Musik hervorgerufenen Begeisterung fast nie maßlos wie die indische Dichtung wird'. Der hebräische Naturdichter findet kraft des Glaubens an den einen lebendigen Gott überall im Gegensatze die rechte Einheit und für jeden scheinbaren Widerspruch die befriedigende Lösung. Das Höchste, der Parallelismus des Schöpfers und der Schöpfung, war ihnen zum Bewußtsein gekommen und hatte auch das dichterische Gemüt tief ergriffen. So ordnete sich, von diesem hohen Standpunkte aus gesehen, alles zum natürlichsten und wahrsten Parallelismus und wurde dadurch schon zur lebendigen Poesie. Tiefe und Höhe, Erde und Himmel, Schmerz und Trost, Tod und Leben schaute der heilige Sänger im Lichte eines ewigen göttlichen Seins. Keine Erscheinung der Zeitlichkeit durfte er ausschließen, jede einzelne fügte sich richtig zum weiten Bilde des Ganzen, jede einzelne erhielt eben dadurch auch ihre richtige Weihe." [1]

Zweites Kapitel.

Die geschichtlichen Bücher des Alten Bundes.

Die Bücher des Alten Testamentes werden von den neueren Schrifterklärern in drei Gruppen geteilt: historische, poetische oder didaktische und prophetische. Die Teilung ist sachlich wohl begründet, teilweise schon in der Anordnung der alten Handschriften nahegelegt, doch nicht so streng zu nehmen, als ob nicht geschichtliche Mitteilungen in die prophetischen und poetischen Bücher einflössen, die geschichtlichen Bücher nicht auch poetische und prophetische Bestandteile enthielten, während die Typik des Alten Bundes gewissermaßen die ganze Geschichte desselben zu einer fortlaufenden Realprophetie gestaltet und sie eben dadurch mit einem neuen Zauber der Poesie umkleidet.

Die geschichtlichen Bücher. An ihrer Spitze steht der Pentateuch oder die fünf Bücher Moses, dann folgt das Buch Josue, das Buch der

[1] Saalschütz, Form und Geist der biblischen hebräischen Poesie (Königsberg 1853), 3. Abth., bei Zöckler, Theol. und Naturwissensch. I, 28. 29.

Richter mit dem Buche Ruth, die vier Bücher der Könige (von denen das erste und zweite auch die zwei Bücher Samuel genannt werden), die zwei Bücher Paralipomena, die zwei Bücher Esdras, die kleineren Bücher Tobias, Judith und Esther und endlich die zwei Bücher der Makkabäer. Sie umfassen die älteste Geschichte der Menschheit bis zur Auserwählung des Volkes Israel und dann dessen Schicksale bis zum Tode des Hohenpriesters Simon, des letzten Makkabäers, im Jahre 135 vor Christus. Der Auszug des Volkes Israel aus Ägypten fand nach den annähernd wahrscheinlichsten Berechnungen nicht lange vor dem Ende des 16. oder nicht sehr lange nach dem Anfange des 15. Jahrhunderts vor Christus statt [1]. Die Abfassung der ältesten fünf Bücher, von diesen selbst und durch ununterbrochene Überlieferung dem Moses zugeschrieben, fällt also in das 15. vorchristliche Jahrhundert.

Einfach, schlicht, aber mit wunderbarer Majestät zeichnet das erste der mosaischen Bücher, die Genesis, die Urgeschichte der Welt, das Sechstagewerk, die Erschaffung Adams und Evas und ihren glücklichen Zustand im Paradiese, dann den Sündenfall, den Brudermord Kains und das Los der aus dem Paradiese verstoßenen Stammeltern. Es folgt hierauf die Stammtafel der ältesten Patriarchalgeschlechter bis auf Noe, die Geschichte der Sündflut und des neuen, mit Noe geschlossenen Bundes, die an die drei Söhne Noes, Sem, Cham und Japhet, sich anschließende Völkertafel und die Geschichte des Turmbaues, der Sprachverwirrung und der Völkertrennung. Jeder kennt die Einzelheiten dieser Urgeschichte von Jugend auf; aber vielleicht nicht jeder nimmt sich die Mühe, sie, unbeirrt von rationalistischen Bedenken und Einwendungen, in Ernst und Ehrfurcht sich wieder vorzuführen. Der einfache, klare, gedrängte, nüchterne Bericht, jeder Phantastik, jeder Übertreibung fremd, trägt deutlich den Stempel einer wahren, sichern Überlieferung an sich, für deren unveränderte Fortpflanzung das hohe Alter der Patriarchen, die Einfachheit der erzählten Thatsachen, die Stabilität der Stammfamilien und die Einfachheit ihrer Lebensverhältnisse volle Bürgschaft leisten. Kein anderes Volk hat Ähnliches aufzuweisen. Nur der chaldäische Bericht über Schöpfung und Sündflut hat Anklänge daran, doch sehr unvollständige, bruchstückweise, mit willkürlichen mythologischen Erfindungen überkrustet. Die Ägypter haben über ihrem einseitigen Totenkult die bedeutsamsten Momente der Uroffenbarung vergessen und sie durch eine phantastische, mit Astralkultus vermischte Kosmogonie zu ersetzen gesucht. Die Urgeschichte und Chronologie der Inder und Chinesen aber läuft auf ein widersprechendes

---

[1] Eine sichere Datierung hat die ägyptologische Forschung noch nicht herbeigeführt; v. Himpel (Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Art. „Chronologie", III [2. Aufl.], 325) setzt den Exodus nach Lauth in das Jahr 1491 v. Chr.

Gewebe phantastischer Fabeln zurück, das den Stempel der Unwahrheit schon in dem kindischen Spiel unabsehbarer Jahre und Zeiträume in sich trägt.

Die Stammtafel Sems leitet zu den Patriarchen über, unter welchen sich die nach dem Sündenfalle erfolgte Verheißung einer Erlösung enger zu begrenzen beginnt. Abraham wird als Träger derselben aus dem götzendienerischen Mesopotamien fortberufen und im Lande Kanaan zum Stammeshaupt eines auserwählten, von andern Völkern abgetrennten Volkes gemacht. Seine Geschichte und die seiner Erben Isaak, Jakob und Joseph gehört zu dem Schönsten und Ergreifendsten, was je von Menschenhand niedergeschrieben worden ist. Wenn die reicher ausgeführte Erzählung auch schon eine Überlieferung verrät, die Moses näher stand, gleicht ihre treuherzige Einfalt und Natürlichkeit doch völlig dem Charakter der ältesten Urgeschichte. Selbst Mohammed fühlte sich von der Geschichte Josephs so angesprochen, daß er ihr eine der längsten Suren seines Korân widmete und für die schönste derselben erklärte. Scharen von arabischen, persischen und christlich-europäischen Dichtern haben sie durch Nachdichtung noch zu verschönern gesucht; doch keinem Firdûsi und Nizâmi, keinem Vondel und Metastasio ist es geglückt, die unverwelkliche Jugendschönheit zu erreichen, welche die einfache biblische Erzählung in sich besitzt.

Und nun tritt Moses vor uns, großartiger als in der Statue des Michelangelo, rein menschlich betrachtet, weit hinausragend über Solon und Lykurg, Zoroaster und Confucius, die abergläubischen Astronomen von Borsippa und die auf ihre Kühe stolzen Sänger der indischen Veden, bei weitem der gewaltigste Gesetzgeber der Alten Welt, ausgerüstet mit der ganzen hieratischen Bildung und Weisheit der Ägypter, Volkstribun, Staatsmann, Organisator, Kriegsführer, Diplomat, Dichter, Geschichtschreiber — und dazu ein Heiliger, ein Prophet, der von Gott selbst auserlesene Herold des Alten Bundes, Verkünder und Vorbild des Erlösers. Die christliche Vorzeit und das Mittelalter haben seiner Bedeutsamkeit volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, auch Mohammed hat ihn den größten Männern beigezählt. Trotz der Bemühungen Voltaires und seiner Nachfolger hat auch die moderne Welt den Sinn für seine ideale Größe nicht ganz verloren.

Schon als Verfasser der Genesis ist Moses an die Spitze der ehrwürdigsten Geschichtschreiber zu stellen; in den übrigen vier Büchern erzählt er uns sein eigenes vielbewegtes Leben und sein Lebenswerk, die Organisation und Heranschulung seines Volkes zum priesterlichen Volke der Verheißung, durch die allgemeine und spezielle Gesetzgebung, die seinen Namen trägt. Manchem, der nicht an das Studium alter Rechtsbücher gewöhnt ist, mag sein Zeremonialgesetz höchst prosaisch und seltsam vorkommen; wer aber die abergläubischen Totenriten der Ägypter, die Reinigungsvorschriften der alten Inder und Perser studiert hat, der wird leicht begreifen, wie hoch das

jüdische Zeremonialgesetz über all den Wahnvorschriften jener Völker steht, wenn es auch in manchen Punkten nicht eben nach den sentimentalen Vorstellungen moderner Kultur und Überkultur zugeschnitten ist.

Die Aussetzung des kaum geborenen Knäbleins im Binsenkorbe, seine Rettung durch die Pharaonentochter, Moses' glänzende Aussichten am Hofe, seine unbestechliche Treue gegen sein Volk, sein jäh auflackernder Trutz wider den stolzen Unterdrücker, sein Leben als Flüchtling bei Jethro, seine Auserwählung und Sendung am brennenden Dornbusch, sein Auftreten vor dem Pharao, die über Ägypten verhängten Plagen, das Paschahmahl, der Auszug, der Durchgang durchs Rote Meer, die vierzigjährige Wüstenfahrt mit ihren Mühsalen, Gefahren, Kämpfen und Rebellionen, die Gesetzgebung auf Sinai, das Manna, die Zerstörung des goldenen Kalbes, der Untergang des Kore, Dathan und Abiron, die Kämpfe mit den Madianiten und Kanaanäern, der Abschied des großen Gesetzgebers und sein Tod auf dem Berge Nebo — all das schließt sich zu einem Ganzen zusammen, das die Einheit, Mannigfaltigkeit, Spannung, Würde und Größe eines gewaltigen Epos besitzt, nur daß alles, auch das Wunderbare, nicht Fiktion, sondern Wahrheit und Wirklichkeit ist. Die Zeichnung steht an fesselnder Anschaulichkeit und Natürlichkeit nicht hinter jener der Homerischen Gedichte zurück; sie besitzt mehr Kraft und Mark, und die religiöse Würde und Weihe fügt ein Element hinzu, das keine profane Dichtung erreichen konnte und das auch keine religiöse Dichtung der heidnischen Welt erreicht hat. Wir brauchen deshalb gar nicht zu bedauern, daß das israelitische Volk zu keiner epischen Dichtung ähnlich jener der Griechen oder Römer gelangt ist: es hat uns in der schlichten Prosa seines Mosaischen Fünfbuches etwas viel Kostbareres hinterlassen, eine Prosa, die einen unerschöpflichen Born der Poesie in sich birgt.

Dasselbe können wir von dem Buche Josue, den Büchern der Richter, der Könige und der Paralipomena sagen, welche sich durch die in ihnen erzählten Kämpfe, Heldenthaten und Schlachten oft noch mehr dem Charakter eines kriegerischen Heldenepos nähern. Josue selbst, Gedeon, Jephte, Samson, Samuel, David, Salomon sind so gewaltige, eigenartige, scharf umrissene Heldengestalten, wie sie in so fesselnder Eigentümlichkeit und Mannigfaltigkeit keine Epik darbietet. Es pulsiert in ihnen ein viel wärmeres, kräftigeres Leben als in den marmorglatten, schönheitsduftenden, plastisch abgerundeten Gestalten der griechischen Dichtung. Hundert kleine Züge menschlicher Schwäche und Leidenschaft wie sittlicher Güte und Liebenswürdigkeit rücken, sie uns näher, wenn sie auch durch Stellung, Sendung und Charakter über die andern Sterblichen emporragen. Es sind keine Heroen im heidnischen Sinne, keine zu Göttern oder Halbgöttern emporgeschraubten Menschenindividuen, keine zum Staube der Menschheit herabgezerrten Gottesattribute. Die ewige Weisheit verkörpert sich weder in einer mit der ewigen Macht oder Schön-

heit hadernden Athene (Minerva), noch in einem von Musen umtanzten Apoll; die menschliche Weisheit zersplittert sich nicht in einem ratlosen Agamemnon, einem geschwätzigen Nestor, einem durchtriebenen Odysseus. Unsichtbar nur schwebt die göttliche Weisheit über den Geschicken der Sterblichen, höchstens durch Symbole angedeutet, in Visionen und erhabener Bildersprache sich mitteilend, in Wundern sich beglaubigend, doch nie getrennt von der ewigen Macht und Güte, von der ewigen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Nicht durch blinden Zufall oder eigenes Titanenstreben wird Salomon zum weisesten der Könige, sondern durch Gottes Huld und Gnade, auf inniges, vertrauensvolles Gebet, und selbst die Fülle der Weisheit wird ihm nicht als unveräußerliches Eigentum übertragen; durch seine eigene Schuld fällt der weiseste der Könige der größten Thorheit anheim und verkündet, in tiefer Enttäuschung über die Nichtigkeit alles Irdischen, die Güte und Erhabenheit desjenigen, in welchem allein die Weisheit unwandelbar thront und durch welchen allein der Mensch Teil an ihr haben kann. Ähnlich könnten wir David, in welchem sich eine andere Seite des israelitischen Helden- und Königsideals spiegelt, mit analogen Gestalten der antik-heidnischen Dichtung vergleichen. Auch hier steht wieder die lebensvolle Wirklichkeit einer großen historischen Persönlichkeit mythischen Fiktionen gegenüber, die ein feiner Schönheitssinn geschaffen, die aber mehr oder weniger das Schöne vom Wahren und Guten trennen und deshalb nur einseitig den Geist des Menschen befriedigen können.

Während in den großen historischen Büchern neben den vielen Einzelgestalten das Volk Israel selbst als Hauptheld erscheint, der mit Gott geschlossene, oft gebrochene, schwer gerächte und immer wieder erneuerte Bund als Hauptmoment der Verwicklung sowie der furchtbarsten Strafgerichte und Katastrophen, wird uns in den kleineren historischen Büchern ein Einblick in das Einzelleben, in Familie und Haus, Denkweise und Bildung, Erziehung, Verkehr, Trachten und Streben des auserwählten Volkes gewährt. In einem lieblichen Idyll erzählt uns das Buch Ruth, wie die moabitische Schwiegertochter Noemis, die Ährenleserin, zur Stammmutter des davidischen Königsgeschlechtes geworden. Nicht weniger anmutend schildern uns die Bücher Tobias, Judith und Esther drei Episoden aus der Zeit der späteren assyrischen und persischen Zwingherrschaft.

Wie die Geschichte des ägyptischen Joseph sind auch diese vier Erzählungen zum Born unzähliger Dichtungen geworden. Kein fühlendes Herz kann sich der Anziehungskraft ihrer wunderbaren Schönheit entziehen. Orient und Occident haben ihnen ein literarisches Zeugnis ausgestellt, das keine gelehrte Kritikasterei zu erschüttern vermag. Nur einseitige Vorliebe für profane Fabeleien und profanen Schönheitskult, Abneigung gegen die christliche und alttestamentliche Offenbarung oder Mangel an feinerem Geschmack

kann über die Thatsache hinwegtäuschen, daß keine Episode des Homer, keine Erzählung des Herodot zugleich so viel ästhetische Schönheit und tief sittlichen Gehalt in sich birgt wie das Buch Tobias. Die zartesten Saiten des Familienlebens sind hier mit unnachahmlicher Anmut angeschlagen; ernst und gewaltig umrahmt die Geschichte des assyrischen Weltreiches das liebliche Familienbild, und über demselben eröffnet sich der Blick in die unsichtbare Engelwelt, die huldigend den Thron Gottes umschwebt und gnadenreich, schirmend, helfend, betend die Schicksale des Erdenpilgers begleitet. Für alle Völker und Zeiten läßt sich kein schöneres, sinnigeres Volksbuch denken als dieses Buch Tobias. Bei ebenfalls großem historischen Hintergrund hat das Buch Esther, oberflächlich betrachtet, die Spannung eines orientalischen Palastromans, das Buch Judith den romantischen Zug einer Amazonensage. Doch auch hier wieder kommt die Gewißheit der thatsächlichen Wahrheit zugleich dem ästhetischen Eindruck zu gute. Die geschichtliche Prosa ist auch hier wieder poetischer als alle Fiktion, ein tiefernster Lehrgehalt fesselt den Geist, und die reinste religiöse Stimmung verklärt das Einzelne und Ganze mit wundersamem Glanze.

Auch die Wiederherstellung des Tempels, in den zwei Büchern Esdras voll Liebe und Wärme geschildert, und der Kampf der Makkabäer gegen das immer mehr auf Palästina eindringende hellenische Heidentum, teilweise vielleicht von unmittelbaren Zeugen kraftvoll dargestellt, bieten viele Stellen, die als rein literarische Erzeugnisse einen hohen Genuß gewähren. Die Geschichte tritt hier ebensowenig wie in den früheren historischen Büchern als ausgemergeltes, klapperdürres Regestenskelett vor uns, sondern in den lebendigen Formen und Farben der Wirklichkeit, ebenso zu Phantasie und Herz sprechend als zum Verstande; daher denn auch diese Bücher in der Weltliteratur eine beträchtliche Reihe poetischer Schöpfungen hervorgerufen haben.

Die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes enthalten aber nicht nur eine Fülle poetischen Gehaltes, der in seiner Gesamtheit den Wert eines noch so großartigen Nationalepos weit überragt, sie bieten auch aus den verschiedenen Zeiträumen der israelitischen Geschichte kleinere und größere Proben lyrischer Dichtung, welche, ungesucht in die Darstellung verflochten, uns einen Blick in das eigentliche poetische Leben und Weben des auserwählten Volkes verstatten.

Dahin gehören das sogen. „Schwertlied" Lamechs (1 Mos. 4, 23. 24); das erhabene Siegeslied des Moses und seiner Schwester Mirjam nach dem Durchzug durch das Rote Meer (2 Mos. 15, 2—21); das sogen. „Brunnenlied" (4 Mos. 21, 17. 18); das Siegeslied nach dem Falle der Stadt Hesebon (4 Mos. 21, 27—30); der „Abschied des Moses von seinem Volke" (5 Mos. 32, 1—43); der große Triumphgesang der Debbora und des Barak nach dem Siege über König Sisara (Richt. 5, 1—32); die

anmutige Fabel des Joatham von den Bäumen, die vergeblich den Ölbaum, den Feigenbaum und den Weinstock zum König haben wollen, aber an deren Stelle den Dornstrauch bekommen (Richt. 9, 8—15); die Rätsel Samsons (Richt. 14, 14. 18; 15, 16); das Danklied Annas, der Mutter Samuels, das gleichsam ein Präludium zum Magnifikat bildet (1 Kön. 2, 1—10); Davids Klage über Saul und Jonathan (2 Kön. 1, 19—27); Davids Klagegesang um Abner (2 Kön. 3, 33. 34); das große Danklied Davids nach Überwindung seiner Feinde (2 Kön. 22, 2—51); Davids Abschied (2 Kön. 23, 1—7).

Trotz ihrer Einfachheit üben diese zum Teil uralten Dichtungen einen unwiderstehlichen Zauber aus; einige, wie das „Siegeslied des Moses“, gehören zu dem Erhabensten, was die Literatur aller Zeiten und Völker aufzuweisen hat, und was, gleichsam ein Widerhall der patriarchalen Vorzeit, in der Liturgie der Kirche noch heute fortwirkt wie vor Jahrtausenden.

Drittes Kapitel.

Die Dichtungen des Alten Bundes.

Die poetischen Bücher. Es sind ihrer sieben: das Buch Job, der Davidische Psalter, das Buch der Sprichwörter, das Buch Ecclesiastes (Koheleth oder der Prediger), das Hohelied (Lied der Lieder), das Buch der Weisheit, das Buch Ecclesiasticus (oder die Weisheit Jesus des Sohnes Sirach). Von den alten Erklärern wurden diese Bücher sämtlich „moralische“ oder „didaktische“ (sapientiales, morales, doctrinales, didactici) genannt, was sie nach einer andern Seite hin von den geschichtlichen und prophetischen unterscheidet; mit Recht haben die neueren Erklärer indes sie als „poetische“ bezeichnet, weil sie nicht nur, wie vielfach auch die geschichtlichen, einen mächtigen poetischen Geist atmen, sondern in einer von der gewöhnlichen Umgangssprache abweichenden, künstlicheren, poetischen Sprache und Form abgefaßt sind[1].

[1] *Blasius Ugolini*, Thesaurus antiqu. sacr. vol. XXXI, pars I (Venetiis 1766). (Enthält: 1. *Theod. Eberti* Poetica hebraica, Harmonia, Metrica etc. — 2. *Iac. Eberti* Tetrasticha hebraica in textus evangelicos. — 3. *Rob. Lowth*, De sacra poësi Hebraeorum Praelectiones academ. — 4. *Francisci Gomari* Davidis lyra seu nova hebraea S. Scripturae Ars poetica. — 5. *Abbatis Fleury* Exercitatio in poësin universam et Hebraeorum potissimum. — 6. *Ionae Conradi Schrammii* Dissertatio de poësi Hebraeorum in Codice sacro. — 7. *Ioh. Conradi Danhaweri* Oratio Pentecostalis de sacrosancta Spiritus Sancti poësi. — 8. *Augusti Pfeiferi* Diatribe de poësi Hebraeorum recognita. — 9. *Augusti Pfeiferi*

Die hebräische Sprache besitzt nicht entfernt jenen Wortvorrat und jene Formfülle, welche unter den semitischen Sprachen die arabische, unter den indogermanischen das Sanskrit oder das Griechische auszeichnen. Doch verfügt auch in ihr der Dichter über zahlreiche, sonst ungebräuchliche oder weniger gebräuchliche Wortformen, Konstruktionen, Wendungen, über einen ausgedehnten Reichtum an bildlichen Redensarten, teils der sichtbaren Natur, teils dem Alltagsleben, teils dem Kultus und der geschichtlichen Überlieferung entnommen. Ob die Hebräer eigentliche Versmaße im engeren Sinne hatten, darüber sind in letzter Zeit höchst scharfsinnige und verdienstvolle Untersuchungen angestellt worden; doch haben sie nicht zu erwünschter Sicherheit geführt, da die Durchführung der vermuteten Versmaße manche Abänderungen des Textes erheischen würde, während es überhaupt nicht feststeht, wie die Hebräer früherer Zeit die Texte gelesen haben. Vollständig klar aber war seit den ältesten Zeiten das Gesetz des Parallelismus, d. h. die Teilung eines Satzes in zwei oder mehrere Glieder von ungefähr gleicher Länge und ähnlichem rhythmischen Fall, die sich entweder synonymisch erklären und vervollständigen (parallelismus synonymicus) oder sich antithetisch ergänzen (p. antitheticus) oder auch ohne derartige Beziehung sich für das Ohr in rhythmischer Weise aneinander gliedern (p. syntheticus). So entwickelte sich eine Art von freierem Vers- und Strophenbau in Distichen, Tristichen oder wohl Tetrastichen, der zwar nicht die strenge Regelmäßigkeit griechischer, lateinischer oder sanskritischer Strophen hat, aber bei rhythmischem Wohlklang dem Gedanken eine kräftige, freie Entwicklung gewährt [1].

Manuductio nova ad accentuationem. — 10. *Polycarpi Leyseri* Dissertatio de frustra quaesita poësi in Codice Sacro hebraeo. — 11. *Iohannis Clerici* Dissertatio critica de poësi Hebraeorum. — 12. *Francisci Hare* Psalmorum liber in versiculos metrice divisus.) — *Lowth*, De sacra poësi Hebraeorum (Oxonii 1753), cum notis et epimetris I. D. Michaëlis (Gottingae 1761), edidit *E. F. C. Rosenmüller.* Lipsiae 1815. — J. G. Herder, Vom Geiste der ebräischen Poesie. Dessau 1782. 1783. — Ernst Meier, Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer. Leipzig 1856. — D. B. v. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung III. Regensburg 1863. — F. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie. Leipzig 1836. — Th. Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur. Leipzig 1868. — D. Cassel, Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin 1872. — H. Ewald, Die Dichter des alten Bundes. 3 Bde. Göttingen 1864—1867. — Fr. Bäthgen, Anmuth und Würde in der alttest. Poesie. Kiel 1880. — A. Gügler, Die heilige Kunst oder die Kunst der Hebräer. Landshut 1814. — *Mgr. Plantier* (év. de Nîmes), Études littéraires sur les poètes bibliques. 2 vols. Nîmes 1881. — *Cardinal Meignan,* David roi, psalmiste et prophète. Paris 1888. — *R. Cornely* S. J., Introd. spec. in didact. et prophet Vet. Test. libros II, 2 (2. Ed. Parisiis 1897), 1—34.

[1] Nach dem hl. Augustin (Ad Memor. ep. 101 [alias 131], 2 [*Migne*, Patr. lat. XXXIII, 368]) und dem hl. Hieronymus (Praef. in libr. Iob; Ad Paulam ep. 30, 3 [*Migne* l. c. XXII, 442]), Eusebius von Cäsarea, Flavius Josephus, Philo und Origenes

Mit diesen nicht eben reichen, eher kärglichen technischen Kunstmitteln haben die biblischen Dichter, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes, Werke von eigenartiger Schönheit hervorgebracht, welche man, wegen der Verschiedenheit des Stoffes wie der Form, des Zweckes wie des Ursprungs, kaum mit den klassisch abgerundeten Dichtungen der Griechen vergleichen kann, die aber in ihrem Urtext wie im Nachklang der Vulgata-Übersetzung eine unvergängliche Jugendkraft bewährt haben. Sie bilden heute noch, wie vor zwei oder drei Jahrtausenden, die eigentliche Blüte und den immer triebkräftigen Wurzelstock der reinsten und erhabensten religiösen Poesie [1].

---

lag den hebräischen Dichtungen des Alten Testamentes nicht nur ein freierer Rhythmus, sondern ein eigentliches Metrum zu Grunde; doch liegen weder aus dem Altertum noch aus dem Mittelalter nähere Angaben über das Wesen und die Gesetze dieser Metrik vor. Versuche, eine eigentliche Silbenquantität nachzuweisen, machten C. G. Anton (Coniectura de metro Hebraeorum antiquo. Lipsiae 1770), G. Jones (Poëseos asiaticae commentarii. Oxonii 1774) und neulich A. F. Maunoury (Lettre sur la versification hébraïque. Bar-le-Duc 1880). Mit bloß vom Accent bedingtem Versmaße begnügten sich E. J. Greve (Ultima Capita libri Iobi. Accedit tractatus de metris Hebr. poëticis. Daventr. 1788), A. Bellermann (Versuche über die Metrik der Hebräer. Berlin 1813), B. Neteler (Anfang der hebräischen Metrik der Psalmen. Münster 1871), J. Ley (Grundzüge des Rhythmus u. s. w. in der hebräischen Poesie. Halle 1875). — Ein sehr eingehendes System der hebräischen Metrik entwirft bereits Fr. Hare (Psalmorum liber in versiculos metrice divisus. Londini 1736, abgedruckt bei *Ugolini* l. c. p. 1021 sq.). Mit demselben berührt sich in einigen Punkten das neuere System von G. Bickell (Metrices biblicae regulae. Oeniponte 1879. — Carmina Vet. Test. metrice. Oeniponte 1882. — Dichtungen der Hebräer, zum erstenmal nach dem Versmaß des Urtextes übersetzt. 2 Bde. Innsbruck 1882). Die Hauptschwierigkeiten dieser Systeme beruhen darin, daß sie eines äußern geschichtlichen Zeugnisses entbehren, eine sehr willkürliche Anwendung des Accentes nötig machen, den durch den Parallelismus gegebenen Strophenbau nicht selten aufheben und teilweise auch Veränderungen des Textes erheischen, welche nicht von allen katholischen Exegeten als statthaft betrachtet werden. Die letztere Schwierigkeit hat G. Gietmann S. J. (De re metrica Hebraeorum. Friburgi 1880) glücklich überwunden, indem seine metrischen Regeln keine Änderung des überlieferten hebräischen Konsonantenbestandes verlangen. — Nach einer eigenen, sehr freien Metrik hat E. Meier die poetischen Bücher des Alten Testamentes (Morgenländische Anthologie. Leipzig 1880) ins Deutsche übertragen. — J. K. Zenner S. J. (Die Chorgesänge im Buche der Psalmen. Freiburg i. Br. 1896) hat sowohl die lyrische Einheit als die Verwendung der Psalmen zum liturgischen Chorgesang in sehr geistreicher wie ergiebiger Weise herangezogen, um die architektonische Gliederung und aus dieser wieder die künstlerische Vollendung der Psalmen zu erklären. Ein ähnliches Ziel verfolgt Dav. F. Müller (Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Wien 1896). — Vgl. H. Grimme, Abriß der biblisch-hebräischen Metrik (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. L, 529—584; LI, 683—712). — J. Döller, Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie. Paderborn 1899.

[1] Daher die begeisterten Lobsprüche, welche die heiligen Väter den Psalmen erteilen. Der hl. Augustin nennt sie tutela puerorum, ornamentum iuventutis

Vor allem gilt dies von den Psalmen, einer Sammlung von 150 in fünf Bücher gruppierten religiösen Gesängen, die wahrscheinlich erst nach der Wiederherstellung des Tempels unter Nehemias (um 455 v. Chr.) zu ihrem völligen Abschluß gelangt ist. Der früheste Grundstock derselben reicht jedoch auf die Zeit des Königs David zurück (1055—1015), welchem wohlbegründeterweise 73 bis 86 Psalmen zugeschrieben werden, während einer, der 89. (90.), der Überlieferung zufolge noch von Moses herrührt. Zehn andere werden den Söhnen Kores zugeschrieben, vereinzelte dem König Salomon, Asaph, Eman, Ethan und dem Propheten Jeremias. Für die übrigen ist kein Verfasser angegeben, viele stammen wohl aus späterer Zeit her. Die Hypothesen aber, welche die meisten Psalmen David absprechen und in nachexilische, wohl sogar in die makkabäische Zeit verlegen, beruhen auf bloßer Willkür, ohne sachliches Fundament. Die Sammlung wurde zu liturgischen Zwecken veranstaltet, und derselbe Zweck liegt auch bei manchen der Abfassung sichtlich zu Grunde. Andere tragen ein mehr individuelles Gepräge; doch fühlten sich die Sänger Israels viel zu sehr als Glieder ihres Volkes, als Teilhaber des großen Bundes zwischen Gott und Israel, als daß sie in ihren religiösen Ergüssen einem ausschließlichen Subjektivismus hätten huldigen können. Eine beträchtliche Anzahl der Psalmen ist messianisch, d. h. sie beziehen sich prophetisch auf die Person, das Leben und Wirken des künftigen Messias, und verbinden so den Kultus der Gegenwart mit der weit ausschauenden, wahrhaft weltumspannenden Zukunft, welche das auserwählte Volk in seinem Erlöser erlangen sollte. Ohne die Annahme des Messiasglaubens bleiben die Psalmen deshalb zum guten Teil ein Glasgemälde ohne Licht und Sonne. Im Sinne der alt- und neutestamentlichen Kirche

---

et senectutis solatium, registrum et summarium totius paginae theologicae. Cf. *S. Athanas.*, Epist. ad Marcellinum (*Migne*, Patr. gr. XXVII, 11 sq.). — *S. Basil.*, Hom. in Ps. I (*Migne* l. c. XXIX, 211—214). — Urban VIII. (25. Jan. 1631) nennt die kirchliche Psalmodie „eine Tochter jener Hymnodie, die unaufhörlich vor dem Throne Gottes und des Lammes ertönt“ (divinam psalmodiam sponsae consolantis in hoc exsilio absentiam suam a sponso caelesti decet esse non habentem rugam neque maculam, quippe cum sit eius hymnodiae filia, quae canitur assidue ante sedem Dei et Agni). — Treffend sagt König (Theologie der Psalmen S. 86): „Die eigentliche Bedeutung der Psalmen beruht darauf, daß sie uns den Heiligen des Alten Testamentes ins Herz sehen lassen, daß sie uns ihre Empfindungen in den heiligsten Weihestunden ihres Lebens darlegen und einen tiefen Blick eröffnen in die inneren Wunder der wahren Religion.“ — „Nie hat die Kirche“, sagt Delitzsch (Realencyklopädie XII [2. Aufl.], 332), „sich in die Psalmen so wonnevoll eingelebt, nie sie erfolgreicher gebraucht als damals [in der altchristlichen Zeit]. Statt weltlicher Volkslieder konnte man, wenn man über Land ging, Psalmen aus Feldern und Weingärten herüberklingen hören. Und wie viele Märtyrer trotzten allen Martern mit Psalmengesang! Was die Kirche damals nicht mit Tinte für die Auslegung der Psalmen geleistet hat, das hat sie für die Bewährung der Kraft der Psalmen geleistet mit ihrem Blute.“

erfaßt, flammen sie in wunderbarem Lichte — wahrhaft ein Gesang der Jahrhunderte.

Ein Grundmotiv, das die ganze Sammlung beherrscht, ist die Liebe des Israeliten zur Thora, zum Gesetze, dem heiligen Bunde Gottes mit seinem Volke, auf dem für den Einzelnen wie für das Volk alle Hoffnungen, alle Segnungen für Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits beruhen. Es ist die geistige Sonne, die sein ganzes individuelles und soziales Leben beherrscht, wie die wirkliche Sonne das Leben der Natur. Herrlich drückt dies der 18. Psalm in jenen vier Strophen und Antistrophen aus, die in freierem Aufbau einem Sonett und Gegensonett entsprechen:

Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes,
Und seiner Hände Werk thut kund das Firmament.
Der Tag dem Tage sprudelt Botschaft zu,
Und eine Nacht giebt Kunde an die andere.

Nicht ist's Rede, nicht sind's Worte,
Deren Stimme unvernehmbar wäre.
Hin über die Erde ihre Meßschnur reicht,
Bis an des Weltalls Grenzen dringt ihr Ruf.

Der Sonne hat am Himmel er ein Zelt gesetzt,
Und wie ein Bräutigam aus dem Gemache
Tritt jubelnd sie hervor zum Heldenlauf.

Denn von des Himmels Enden streckt die Bahn
In weitem Kreis sich zu des Himmels Enden,
Und nichts kann sich entwinden ihrer Glut.

Das Gesetz Jahves ist makellos, — Seelen belebend,
Das Zeugnis Jahves verlässig, — Einfalt erhebend,
Die Satzungen Jahves gerade, — Herzen erquickend,
Die Gebote Jahves lauter, — Augen entzückend.

Die Furcht Jahves heilig, — dauernd fort und fort,
Die Urteile Jahves Wahrheit, — ewigen Rechtes Hort.
Köstlicher sind sie als Gold und Feingold viel,
Süßer als Honig und Wabenseim.

Auch dein Knecht wird erleuchtet durch sie; sie achten lohnet sehr.
Verfehlungen, wer erkennet sie? Von Verborg'nem mache mich rein!
Vor Übermütigen bewahre deinen Knecht, daß nicht sie herrschen über mich.

Dann werd' ich schuldlos sein und rein von schwerem Frevel.
So sei'n genehm denn meines Mundes Worte und meines Herzens Sinnen
Vor deinem Antlitz, Jahve, Fels und Erlöser mein!

In hundert verschiedenen Variationen klingt dieser Grundaccord durch die Psalmen wieder, als feierliche Huldigung, als jubelndes Dankgebet, als demütiges Bittgebet, als schmerzliche Klage über begangene Untreue, als ver-

trauensvoller Aufschrei in Not und Bedrängnis, als liebevolle Betrachtung der göttlichen Werke, als kindliches Geständnis der eigenen Schwäche, als Triumphgesang der göttlichen Allmacht und Güte, als zündender Fluch wider die Feinde der ewigen Ordnung. In allen Lagen, Verhältnissen, Stimmungen fühlt sich der treue Israelit durch sein Gesetz an Gott gekettet, eins mit ihm, als seinen Diener, seinen Auserwählten, sein Kind. Gott ist sein Vater und sein Vaterland, sein König und sein Führer, sein Ziel und sein Lehrer, seine Zuflucht und sein Heil. Alle menschliche Größe verschwindet vor der Majestät des Ewigen, alle Herrlichkeit der Natur ist nur ein Spiel seiner unendlichen Macht, der Schemel seiner Herrschaft. Alle Betrachtung der Natur und des Menschenlebens ist von dieser überwältigenden Ehrfurcht vor Gott getragen. Die ganze Stufenleiter der Empfindungen wird zum Gebet [1]. Diese Andachtsglut, dieses Heimweh nach Gott, diese demütige Unterwerfung unter Gott, diese kindliche Hingebung an Gott finden wir bei keinem andern Volke des Altertums wieder [2]. Was Babylonier und Ägypter ihren Göttern

[1] Treffend sagt darum Wilhelm von St. Thierry: „Numquam intelleges David, donec ipsa experientia ipsos Psalmorum affectus indueris“ (Epistula ad fratres de monte Dei l. I, c. 10, n. 31 [*Migne*, Patr. lat. CLXXXIV, 327], früher dem hl. Bernhard zugeschrieben).

[2] Diese Überlegenheit der Psalmen hat sogar der Philosoph Hegel anerkannt. „Durchgreifender“ [als bei den Griechen], sagt er (Aesthetik III [Berlin 1843], 456), „finden wir diesen Schwung der Erhebung, dies Aufblicken, Jauchzen und Aufschreien der Seele zu dem Einen, worin das Subjekt das Endziel seines Bewußtseins und den eigentlichen Gegenstand aller Macht und Wahrheit, alles Ruhmes und Preises findet, in vielen der erhabeneren Psalmen des Alten Testamentes.“ . . . (Es folgen Proben aus Psalm 33 und 29.) „Solch eine Erhebung und lyrische Erhabenheit enthält ein Außer-sich-sein und wird deshalb weniger zu einem Sich-vertiefen in den konkreten Inhalt, so daß die Phantasie in ruhiger Befriedigung die Sache gewähren ließe, als sie sich vielmehr nur zu einem unbestimmten Enthusiasmus steigert, der das dem Bewußtsein Unaussprechliche zur Empfindung und Anschauung zu bringen ringt. In dieser Unbestimmtheit kann sich das subjektive Innere seinen unerreichbaren Gegenstand nicht in beruhigter Schönheit vorstellen und seines Ausdruckes im Kunstwerk genießen; statt eines ruhigen Bildes stellt die Phantasie die äußerlichen Erscheinungen, die sie ergreift, ungeregelter, abgerissen zusammen, und da sie im Innern zu keiner festen Gliederung der besondern Vorstellungen gelangt, bedient sie sich auch im Äußeren nur eines willkürlichen, herausstoßenden Rhythmus. Die Propheten . . . gehen mehr schon . . . in der erhabenen Glut ihrer Gesinnung und ihres politischen Zornes zur paränetischen Lyrik fort. Aus übergroßer Wärme nun aber wird in späteren nachbildenden Zeiten diese dann künstlichere Hitze leicht kalt und abstrakt. So sind z. B. viele Hymnen und psalmenartige Gedichte Klopstocks weder von Tiefe der Gedanken noch von ruhiger Entwicklung irgend eines religiösen Inhaltes, sondern was sich darin ausdrückt, ist vornehmlich der Versuch dieser Erhebung zum Unendlichen, das der modernen aufgeklärten Vorstellung gemäß nur zur leeren Unermeßlichkeit und unbegreiflichen Macht, Größe und Herrlichkeit Gottes gegenüber der dadurch begreiflichen Ohnmacht und erliegenden Endlichkeit des Dichters auseinander geht.“

zu sagen wußten, sind frostige Huldigungen gegen diese innigen, begeisterungsvollen Ergüsse der Seele, diese stürmischen Ausbrüche der Freude, der Trauer, der Bewunderung, der Hoffnung, der Liebe, die eine dem ganzen Heidentum durchaus fremde Gemütswelt widerspiegeln, oft männlich kraftvoll, dann wieder weiblich zart, oft kriegerisch ungestüm und dann einfältig, traulich wie das Lallen eines frommen Kindes.

Auch solche, die nicht bibelgläubig waren, hat übrigens die folgende Stelle des 17. Psalmes mit Bewunderung erfüllt:

Es umfingen mich Stricke des Todes,
Ströme der Hölle umschlossen mich,
Von dem Scheol schon war ich umkettet,
Nach mir warf seine Schlingen der Tod.
In meiner Not rief ich zu Jahve,
Zu meinem Gotte schrie ich auf;
Von seinem Tempel hört' er mein Flehen,
Und mein Ruf drang in sein Ohr.

Da wankte und bebte die Erde,
Der Berge Grundfesten erzitterten
Und taumelten. Denn er zürnte.
Rauch stieg von seinem Antlitz auf,
Verzehrend Feuer aus seinem Munde,
Und Kohlenglut flammt' aus von ihm.
Die Himmel neigt' er und fuhr nieder,
Zu seinen Füßen starrte Wolkennacht.

Auf Cherubsfittichen fuhr er dahin,
Er schwebte dahin auf des Windes Schwingen.
Die Finsternis nahm er sich zur Hülle
Und wob um sich zum dunkeln Zelt
Die Wassermassen, die Wolkenfluten.
Aus seinem Glanz fuhr durch das Gewölke
Hagelschauer und Feuersglut.

Vom Himmel erscholl der Donner des Herrn,
Der Höchste ließ seine Stimme erdröhnen
In Hagelschauer und Feuersglut.
Er sandte Pfeile nach allen Seiten,
Und Blitz auf Blitze in wirrem Knäuel.
Und sichtbar wurde das Bett der Wasser,
Es starrten entblößt die Festen der Erde
Vor deinem Dräuen, großer Gott,
Vor deines zornigen Odems Schnauben.

Aus den Höhen langend erfaßt' er mich
Und rettete mich aus der Wogen Menge,
Und rettete mich von der Feinde Grimm,
Den Übermächtigen, die mich haßten.

Sie stürzten auf mich am Unglückstag,
Da ward mir Jahve zum schirmenden Horte
Und führte mich auf freien Plan
Und half, weil er mir wohlgesinnt.

Eine haarscharf geschiedene Gruppierung der Psalmen ist nicht möglich, da gewisse Grundideen in den mannigfaltigsten Verbindungen wiederkehren und die verschiedenen Hauptstimmungen sich häufig mischen. Selbst in den didaktischen Psalmen wie in dem alphabetisch geordneten Psalm 118 (den die Kirche täglich in den sogen. Horen beten läßt) überwiegt das lyrische Element vor dem eigentlich lehrhaften, oder vielleicht besser gesagt, durchdringen sich beide in schöner Harmonie. Ihren ergreifendsten Ausdruck haben natürliche wie übernatürliche Reue in den Bußpsalmen gefunden, von welchen die Kirche sieben besonders unter diesem Namen hervorgehoben hat, während das „Miserere", ein Bußlied Davids selbst, sehr häufig in ihrem Stundengebete wiederkehrt und das Bußgebet der ganzen Christenheit geworden ist. Haß gegen Götzendienst und Sünde und gegen das ganze Reich des Bösen, nicht Nationalhaß oder persönlicher Rachegeist, beherrschen die sogen. Fluchpsalmen, in welchen die ewige Gerechtigkeit in zündender Glut zur Rache an dem scheinbar triumphierenden Bösen aufgerufen wird, und in denen gewissermaßen die Schrecken des einstigen Gerichtes sich zum voraus ankündigen. Auch sie hat die Kirche unter ihre Gebete aufgenommen, da jene furchtbaren Verwünschungen in der ewigen Ordnung selbst begründet sind und nur mißverstanden ein schwächliches, zimpferliches Gemüt verletzen können. Sehr zahlreich sind die Bittpsalmen, in welchen der heilige Sänger Gott um Licht, Kraft, Schutz und Hilfe in seinen Bedrängnissen anruft. Manche Worte, Wendungen, Bilder wiederholen sich da, aber auch immer neue findet der mächtige Herzensdrang, dem sie entquollen. Aus dem tiefsten Abgrund des Elendes (De profundis) erhebt sich da die Seele zu jenem hehren Gottvertrauen, das den hilflosen Menschen gewissermaßen mit Gottes Allmacht selbst umkleidet: Qui habitat in adiutorio Altissimi, in protectione Dei coeli commorabitur (Ps. 90). In erhabener Großartigkeit schildern manche der Lobespsalmen, wie der 103. Psalm, die Wunder der Schöpfung, die sogen. historischen Psalmen die wunderbare, gnadenreiche Führung Gottes in den Schicksalen der Vorzeit. Das große Hallelujah (Ps. 112—117), die fünfzehn Gradualpsalmen (119—133) und andere Festgesänge, welche schon die Synagoge den feierlichsten Tagen des Jahres zuwies, singt auch die Kirche an ihren schönsten Festtagen wieder, und die Jubelhymnen, die einst zur Einweihung des zweiten Tempels erklangen, betet sie jeden Tag in den sogen. „Laudes" [1].

[1] Eine Übersicht der reichen katholischen Literatur über die Psalmen giebt *R. Cornely* S. J., Introd. in U. T. libros sacros II, 2, 123—132. Von deutschen

Unter den messianischen Psalmen mag der 2. Psalm hervorgehoben werden, der in wenigen kraftvollen Strophen dramatisch in Rede und Gegenrede die Gottheit und das ewige Königtum des Messias besingt; der 44. Psalm, der ihn als den hehren Bräutigam der Kirche feiert; der 68., der ihn als Mann der Schmerzen am Kreuze beschreibt; der 71., der, anknüpfend an die glänzende Regierungszeit Salomons, die Weltherrschaft des verheißenen Erlösers, des Königs der Könige, in monumentalen Zügen schildert. Wer nicht an Christus noch an die Inspiration glaubt, für den bleibt von diesen schönsten aller Psalmen freilich nicht viel mehr übrig als ein fast unverständliches Gewebe jüdischer Übertreibungen und nationalstolzer Träumereien, die keine Poetik befriedigend erklären kann. Ihre volle Bedeutung erlangt diese erhabenste Lyrik erst in der Liturgie der Kirche, am Tabernakel des menschgewordenen Gottes, der unter der Brotsgestalt leibhaft unter uns wohnt, noch täglich sich opfert, lehrt, herrscht und triumphiert, und dem aus Millionen Herzen und Lippen der Lobspruch entgegenklingt:

Sit nomen eius benedictum in saecula: ante solem permanet nomen eius.
Et benedicentur in ipso omnes fines terrae: omnes gentes magnificabunt eum.
Benedictus Dominus Deus Israel: qui fecit mirabilia solus:
Et benedictum nomen maiestatis eius in aeternum: et replebitur maiestate eius omnis terra: fiat, fiat.

Die umfangreichste Dichtung des Alten Bundes ist „das Buch Job“. Wer dasselbe niedergeschrieben hat, ist unbekannt. Es wird kein Verfasser namhaft gemacht, doch weist der Reichtum und die Vollendung der Diktion wie die kunstvollere Ausführung auf die Blütezeit der althebräischen Literatur, also auf das Zeitalter Salomons hin. Zu seiner theoretisch-ästhetischen Würdigung ist viel geschrieben worden; es läßt sich jedoch ebensowenig als Dantes Göttliche Komödie in irgend einer genau abgegrenzten Kategorie der aristotelischen Poetik unterbringen. Anfang und Schluß sind erzählend, also episch; der eigentliche Kern des Buches besteht aus Wechselgesprächen, nähert sich also der dramatischen Form; doch ist kein äußerer Fortschritt

---

Erklärungen sind hervorzuheben diejenigen von: P. Schegg (2. Aufl. München 1857), A. Rohling (Münster 1871), V. Thalhofer (4. Aufl. Regensburg 1880), L. Reinke (Die messianischen Psalmen. Gießen 1857), J. Bade (Christologie des Alten Testamentes. Münster 1851), M. Wolter O. S. B. (Psallite sapienter. Freiburg i. Br. Bd. I—IV [2. Aufl.] 1891 f.; Bd. V 1894), J. König (Theologie der Psalmen. Freiburg i. Br. 1857), G. Bickell (Der Psalter, III. Band der Dichtungen der Hebräer. Innsbruck 1883), J. Langer (Das Buch der Psalmen. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1889), Fr. Raffl (Die Psalmen. III. Band, Psalm 107—150. Freiburg i. Br. 1892), G. Hoberg (Die Psalmen der Vulgata. Freiburg i. Br. 1892).

der Handlung vorhanden. Der Inhalt behandelt die Tragik des menschlichen Lebens und Leidens; eine Tragödie kann man das Buch indes schon deshalb nicht nennen, weil die Geschichte Jobs durchaus nicht tragisch, der Form nach auch nicht dramatisch abschließt. Als rein didaktisch kann man die Darstellung ebensowenig bezeichnen, da der tiefe Lehrgehalt der Wechselgespräche sich im lebhaftesten Schwung und Bilderreichtum der begeistertsten Lyrik entfaltet, in einer rhapsodischen Kraft und Begeisterung, wie sie Pindar und Sophokles in ihren lyrischen Chören nur selten erreichen. Bei all dieser Mischung epischer, didaktischer, lyrischer und dramatischer Elemente ist das Buch ein vollendetes Kunstwerk aus einem Guß, symmetrisch angelegt, in der reizendsten Bildersprache gewoben, von gewaltiger menschlicher Leidenschaft durchglüht und von erhabener göttlicher Ruhe und Majestät gedämpft, verklärt und abgerundet, eine wundersame orientalische Disputation am Rande der Wüste, in freier Natur, umstrahlt von den erhabensten Erscheinungen der Schöpfung, über die brennendste Frage, die das Menschenherz bewegt und die aller Tragik zu Grunde liegt, die kein bloßer Menschenwitz zu lösen vermag und deren Lösung darum der Ewige selbst in wunderbarer Vision zu geben sich würdigt.

Sprache und Darstellung atmen eine gigantische, urweltliche Kraft. Kein Äschylus und Dante reicht an ihre Erhabenheit heran. Shakespeare hat sich in seinen tiefsinnigsten Werken nicht so nahe an das Göttliche herangewagt. Goethes berühmter Faustprolog giebt einen gewissen Nachklang davon, der aber nicht frei von profanierenden, fast karikierenden Elementen ist; in der Lösung des großen Problems wird die christlich-gläubige Auffassung dann völlig verlassen[1].

Der Prolog ist eine Erzählung, schlicht und einfach wie jene der Genesis. In wenigen Zügen wird Job als ein ehrwürdiger Stammeshäuptling geschildert, der bei all seinem irdischen Glück und Reichtum Gott in allem von Herzen dient. Seine geschichtliche Existenz ist ebensowenig zu bezweifeln als jene der israelitischen Patriarchen; auch der Kern der von ihm erzählten Thatsachen ist als geschichtlich zu betrachten. Erst in seinen Reden und in jenen seiner Freunde beginnt des Dichters ausschmückende Thätigkeit.

Satan spottet vor dem Throne Gottes über die Heiligkeit Jobs. Gott überläßt seinen Diener nun einer schweren Prüfung, die im Verlust aller äußeren Glücksgüter besteht. Job geht siegreich aus der Prüfung hervor, und Satan fordert zu einer zweiten heraus. Auch diese läßt Gott zu. Job wird an Leib und Gesundheit geschlagen, von allen verlassen, den

[1] Vgl. G. Gietmann, Parzival, Faust, Job und einige verwandte Dichtungen (Klassische Dichter und Dichtungen II [Freiburg i. Br. 1887], 449 ff. 487—802).

furchtbarsten Schmerzen preisgegeben. Ihn zu trösten, nahen nun seine drei Freunde Eliphaz, Baldad und Sophar; doch der Anblick seiner Leiden ist so überwältigend, daß sie sieben Tage schweigend bei ihm trauern. Dann erhebt Job selbst das Wort zum erschütterndsten Klageruf, er flucht dem Tage seiner Geburt, er wünscht sich den Tod herbei, er stellt in der Fülle seines Schmerzes die Frage, warum ihn denn Gott geschaffen, um so Entsetzliches zu erdulden. Daran knüpft sich nun das Wechselgespräch, das sich von ruhig feierlichem Anfang in drei Hauptstadien oder Scenen zu immer stärkerem Pathos erhebt. Eliphaz will seinen Freund Job damit trösten, daß er behauptet, Gott lasse nur den Sünder zu Grunde gehen, Job selbst sei nicht rein und solle sich deshalb an Gott wenden, um Rettung zu erlangen. Da Job diesen Trost von sich weist und sich in neuen schmerzlichen Klagen ergeht, tadelt ihn Baldad noch schärfer und sucht die Anschauung des Eliphaz durch Beispiele zu erhärten, daß nur Schuld der Grund so großen Leides sein könne. Job pocht nicht auf vollständige Unschuld, ist sich aber doch keiner Vergehungen bewußt, durch die er verdient hätte, mit den größten Frevlern auf eine Stufe gestellt zu werden. Hierüber bricht Sophar in noch heftigeren Tadel aus, als ob Job sich durch seine redliche Antwort einer Vermessenheit schuldig gemacht hätte. Ernst und würdig verweist Job den Freunden ihre unbegründeten Vorwürfe und wendet sich dann voll Vertrauen an Gott, beteuernd, daß er durch seine Sünden eine so große Heimsuchung nicht verdient habe.

Die drei Freunde verstehen diese Antwort nicht. Sie zürnen, daß Job sich ihren Anschauungen nicht gefangen giebt. Die Tröster werden zu leidenschaftlichen Anklägern. In gereiztem Tone tadelt Eliphaz jetzt den Job, daß er Gott durch angemaßte Selbstgerechtigkeit zum Kampf herausfordere; Baldad klagt ihn der Geschwätzigkeit an und droht ihm mit dem traurigen Lose eines unbußfertigen Sünders; noch erregter schildert ihm Sophar das Schicksal der Gottlosen und stellt ihm den wohlverdienten Untergang in Aussicht. So wird der beabsichtigte Trost zu neuem Leide; aber Job wankt nicht. Ruhig erklärt er den Freunden, daß Sündenschuld nicht der einzige Grund des Leidens ist, daß auch die Gottlosen oft hienieden nicht gestraft werden, daß selbst nach dem Tode ihr Andenken noch in Ehren steht.

Jetzt beginnt Eliphaz dem Freunde eine ganze Reihe von Vergehen aufzuzählen, durch die er sein Leiden verdient, worauf Job Gott zum Zeugen seiner Unschuld anruft. Baldad wagt seine Anschuldigungen nicht mehr zu wiederholen. Job behauptet das Feld, indem er abermals seine Unschuld beteuert und nachweist, das Unrichtige und Lückenhafte in der Anschauung seiner Freunde aber schlagend darthut. Damit ist er indes des Leides selbst noch nicht enthoben, und so stellt er einen schmerzlichen Vergleich zwischen seinem einstigen Glück und seinem jetzigen Unglück an und zeigt im einzelnen,

wie er nie jenen Sünden und Verirrungen gehuldigt, die solche Leiden als Rache und Strafe über ihn hätten herabbeschwören können.

Das ist der erste Teil. Elihu greift nun zum Wort, ein Zeuge der bisherigen Reden. Doch hat er mit Rücksicht auf seine Jugend bis dahin geschwiegen. Er giebt weder den drei Freunden ganz recht noch auch Job. Auch er findet es tadelnswert, daß Job sich völlig für unschuldig erklärt und sich so Gott zum Gegner gemacht hätte, und sucht darzuthun, daß Gott, wie durch Visionen und Botschaften, so auch durch Krankheit und Leiden die Menschen zu erziehen trachte, um sie zur Erkenntnis ihrer Fehler zu bringen und vom Bösen abzulenken. Über die Gerechtigkeit Gottes dürfe der Mensch nie den geringsten Zweifel hegen. Heiligkeit und Frömmigkeit seien nie umsonst, wenn sie ihren Lohn auch nicht unmittelbar fänden. Wie Gott die Sünder durch das Leiden zur Bekehrung führe, so bewahre, prüfe und schule er die Frommen durch das Leiden, und darum solle Job nicht über Gott richten wollen, sondern seine Unwissenheit über Gottes Wege bekennen.

Viermal unterbricht Elihu seine Rede und fordert Job zur Antwort auf. Job aber bleibt die Antwort schuldig. Der Auffassung Elihus vom Leiden weiß er nichts Triftiges entgegenzusetzen. Schuld und Sünde im Sinne der drei Freunde konnte er nicht auf sich lasten lassen, weil er sich derselben wirklich nicht bewußt war. Gegenüber der liebevollen Absicht Gottes, durch Leiden auch den Gerechten zu läutern, zu prüfen, zu erziehen und zu höherer Herrlichkeit hinzuführen, verstummt er. In diesem Schweigen bezeugt er, mehr als durch die früheren Verwahrungen, seine echte, erprobte Unschuld und Gerechtigkeit.

Gott selbst tritt nun ein, doch nicht, um vor Job die verschlungenen Fäden seiner Providenz zu entwirren, eine Lösung, die dem Jenseits vorbehalten ist, sondern ihn zur demütigen Unterwerfung unter seinen Ratschluß zu ermahnen. Mit Gott darf der Mensch nicht rechten. Und jetzt schlägt die Dichtung wieder freudigere, herzerhebende Accorde an. In einem Schöpfungsbilde von erhabenster Großartigkeit zeichnet sie die Macht und Majestät Gottes.

Wer ist's, der da verdunkelt meinen Rat
Mit unverständlichen Worten?
So gürte wie ein Mann nun deine Lenden,
Ich will dich fragen, und du lehre mich.
Wo warst du, als ich gründete die Erde?
Verkünd' es, wenn du Einsicht hast!
Wer hat geordnet ihre Maße, daß du's wüßtest,
Und wer hat über sie die Meßschnur ausgespannt,
Auf was sind ihre Pfeiler eingesenkt,
Und wer hat ihren Eckstein wohl gelegt,
Beim Jubel aller Morgensterne,
Als alle Söhne Gottes jauchzten?

Wer hat das Meer mit Thüren eingeschlossen,
Als es hervorbrach aus dem Mutterschoße?
Wo ich Gewölk zu seinem Kleide machte
Und Finsternis zu seiner Windel,
Und meine Grenze ihm bestimmte
Und Riegel ihm und Thüren setzte,
Und sprach: Bis hierher darfst du kommen und nicht weiter,
Hier sei ein Ziel gesetzt dem Stolze deiner Wogen.

Hast du, seitdem du lebst, den Morgen je entboten
Und kundgethan der Morgenröte ihre Stelle,
Daß sie der Erde Säume fasse
Und Frevler von ihr losgeschüttelt werden?
Sie ändert sich dann gleich der Siegelerde,
Es zeigen sich wie ihr Gewand die Dinge.
Den Frevlern aber wird ihr Licht entzogen
Und ihnen der erhobne Arm zerbrochen.

Bist du bis zu des Meeres Quellen je gekommen
Und hast im tiefsten Grunde du gewandelt?
Sind dir des Totenreiches Thore offen,
Und kannst die Thore du des Todesschattens sehen?
Kannst du der Erde Weiten überschauen?
Verkünd' es, wenn du ganz sie kennst.
Wo ist der Weg zum Aufenthalt des Lichtes?
Und Finsternis, wo hat sie ihre Stätte,
Daß du in ihr Gebiet sie bringen könntest
Und daß die Pfade du zu ihrem Hause wüßtest?
Du weißt es wohl; denn damals wurdest du geboren,
Und deiner Tage Zahl ist groß.
Bist du gekommen zu des Schneees Vorratskammern
Und hast des Hagels Vorratskammern du gesehen,
Die ich mir spare für die Zeit der Not
Und für den Tag des Kampfes und des Krieges?
Wo ist der Weg, auf dem das Licht sich teilet
Und sich der Ostwind übers Land verbreitet?
Wer teilt dem Regenguß Kanäle
Und seinen Weg dem Blitz und Donner zu,
Zu regnen auf ein menschenleeres Land,
Auf eine Wüste, welche unbewohnt,
Zu sättigen die Öde und Verödung
Und zu befruchten Grasestriften?

Hat wohl der Regen einen Vater,
Und wer erzeugte denn des Taues Tropfen?
Aus wessen Schoß geht Eis hervor
Und Reif des Himmels, wer gebiert ihn?
Wie Stein verbergen sich die Wasser,
Der Fluten Oberfläche wird gefesselt.

Knüpfst du die Bande der Plejaden
Und lösest du die Fesseln des Orions?
Führst du hervor zur rechten Zeit die Krone
Und leitest du den Bär mit seinen Jungen?
Kennst du die Satzungen des Himmels
Und ordnest seine Herrschaft auf der Erde?[1]

— — — — — — — — — — — — —

Giebst du dem Rosse seine Stärke
Und kleidest seinen Hals mit Zittern?
Machst du es hüpfen wie Heuschrecken?
Wie furchtbar ist sein prächtig Wiehern!
Es scharrt im Thal und freut sich seiner Kraft,
Es zieht hinaus, der Waffenrüstung zu.
Des Schreckens spottet es und fürchtet nichts,
Und wendet vor dem Schwerte sich nicht um.
Es klirrt der Köcher über ihm,
Des Speeres und der Lanze Flammen.
Mit Lärm und Toben schlürft es Boden,
Hält nicht mehr stand, wenn die Trompete schallt.
Bei der Trompete ruft es: Hui!
Und riecht von ferne schon den Krieg,
Der Fürsten Donner und das Schlachtgeschrei.

Schwingt sich durch deine Einsicht auf der Habicht
Und breitet seine Flügel nach dem Süden aus?
Fliegt wohl auf dein Geheiß der Adler hoch
Und bauet in die Höhe sich sein Nest?
Auf Felsen weilt und übernachtet er,
Auf Felsenriffen und Bergspitzen.
Von dort erspäht er seine Nahrung,
In weite Ferne schauen seine Augen.
Und seine Jungen schlürfen Blut,
Und wo Erschlag'ne sind, ist er[2].

Job gesteht demütig, daß er unbedacht gesprochen, da er mit Gott rechten wollte. Und um ihm seine Kleinheit noch fühlbarer zu machen, schildert ihm Gott zwei der Ungeheuer, die er spielend geschaffen und die der Mensch nicht zu zähmen vermag, Behemoth und Leviathan, das Flußpferd und das Krokodil. Es sind zwei Naturbilder von hinreißender poetischer Kraft und Anschaulichkeit.

Sieh doch das Nilpferd an, das ich gemacht mit dir.
Es frißt dem Rinde gleich das Gras.
Sieh an doch seine Kraft in seinen Lenden
Und seine Stärke in den Muskeln seines Bauchs.

---

[1] Job 38, 2—33. Übers. von B. Welte, Das Buch Job (Freiburg i. Br. 1846) S. 360—369.

[2] Job 39, 19—30. Übers. von B. Welte a. a. O. S. 376—379.

Es beugt wie eine Zeder seinen Schweif,
Die Nerven seiner Lenden sind verschlungen.
Es gleichet eh'rnen Röhren sein Gebein,
Und seine Knochen sind wie Eichenstäbe.
Das erste ist's von Gottes Werken,
Sein Schöpfer selbst gab ihm sein Schwert.
Denn Futter tragen ihm die Berge,
Und alles Wild des Feldes spielet dort.
Es legt sich unter Lotosbüschen
Und im Versteck von Rohr und Schilf.
Es flechten Lotosbüsche seinen Schatten,
Und es umgeben es des Baches Weiden.
Sieh! mächtig schwillt der Strom; es zittert nicht,
Bleibt ruhig, wenn ihm auch ins Maul ein Jordan dringt.
Kann man vor seinen Augen es ergreifen,
Mit Stricken seine Nase ihm durchbohren?

Kannst du das Krokodil mit einem Angel ziehen
Und mit dem Seile niederhalten seine Zunge?
Kannst Binsen du in seine Nase legen
Und einen Ring ihm durch die Kiefer bohren?
Wird es wohl viel zu dir um Gnade flehen
Und schmeichelhafte Worte an dich richten?
Wird es ein Bündnis mit dir schließen,
Und du auf ewig es zum Sklaven nehmen?
Kannst du mit ihm wie mit dem Vogel spielen,
Anbinden es für deine Mädchen?
Und handeln die Genossen über ihm,
Verteilen sie es an die Kananiten?
Füllst du wohl mit Geschossen seine Haut
Und seinen Kopf mit Fischerhaken?[1]

Job anerkennt die unerforschliche Macht und Weisheit des Schöpfers und seine eigene Unwissenheit und bittet demütig um Verzeihung.

Im Epilog tadelt Gott dann die drei Freunde, daß sie nicht recht von seinem Diener Job gesprochen, mahnt sie zur Buße und giebt Job Leben, Gesundheit und sein ganzes irdisches Glück wieder zurück[2].

Als die höchste und zarteste Blüte althebräischer Poesie gilt mit Recht das von König Salomon verfaßte Hohelied oder Lied der Lieder (Schir

[1] Job 41, 15—31. Übers. von B. Welte a. a. O. S. 382—387.

[2] Die katholische Literatur über das Buch Job verzeichnet bei *R. Cornely* l. c. II, 2, 71—75. Hervorragende neuere Erklärungen von: Parisi (Palermo 1842), Le Hir (Paris 1873), Pierik (Gulpen 1881), Knabenbauer (Parisiis 1885), Lefètre (Paris 1886). Deutsche Übersetzungen von: H. Zschokke (Wien 1875), B. Welte (Freiburg i. Br. 1849), H. Hayd (München 1859), G. Bickell (Wien 1894). Eine treffliche ästhetische Würdigung des Buches bei G. Gietmann, Parzival, Faust, Job und einige verwandte Dichtungen (Freiburg i. Br. 1887) S. 556—679.

haschschirim). Nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Synagoge und ihrer hervorragenden Lehrer (wie Rabbi Akiba und Aben Esra) und der christlichen Überlieferung schildert es in allegorisch-mystischer Weise die Liebe des Erlösers zu seiner Braut, der Kirche, wobei eine sekundäre mystische Deutung auf die einzelne Gott liebende Seele und ganz besonders auf die allerseligste Jungfrau, die Mutter des Erlösers, nicht ausgeschlossen ist. Der Grundgedanke dieser Allegorie, die Vergleichung des Bundes zwischen Gott und Israel mit bräutlicher Liebe und ehelicher Lebensgemeinschaft, zieht sich als eine der leitenden Ideen durch das ganze Alte Testament, von den Büchern Moses bis zu den letzten Propheten, und Christus selbst hat sich als den Bräutigam bezeichnet, in welchem dieser heilige Liebesbund erst seine volle Verwirklichung gefunden hat. Durch die Schwierigkeit der Sprache, mehr noch durch den vielfach dunkeln Sinn der Allegorie dem Verständnis der ersten besten kaum zugänglich, hat das Hohelied von den ältesten Zeiten an gerade die hervorragendsten Lehrer des mystischen Lebens am meisten beschäftigt und ist namentlich im Mittelalter zum Kern einer weitschichtigen Erklärungsliteratur geworden. Schon zwischen den Jahren 1059—1063 hat Abt Williram zu Ebersberg es ins Deutsche übersetzt und mit deutschen Erklärungen versehen [1]. Aus ihm ist zu gutem Teil der religiöse Minnesang des Mittelalters emporgeblüht.

In der äußeren Form hat die Dichtung den Charakter einer Ekloge, die zarte Stimmung eines Idylls. Bald spricht die Braut mit dem Bräutigam oder mit ihren Begleiterinnen, bald spricht der Bräutigam mit der Braut oder mit seinen Freunden. Bereits Origenes hat deshalb schon die dramatische Anlage hervorgehoben; doch würde man zu weit gehen, wenn man ein eigentliches Drama daraus machen wollte. Darauf hinzielende Versuche neuerer Erklärer haben zu den oberflächlichsten und unwürdigsten Hypothesen geführt, die sich durch ihre romanhafte Willkür selber richten. Weit näher steht die Form, wie Lowth bemerkt, den Idyllen des Theokrit und Virgil. Der dramatische Wechselgesang aber ist nicht um einer Haupthandlung willen da, sondern nur um den lyrischen Gehalt zu vollerer und schönerer Entfaltung zu bringen. Dieser selbst aber liegt hier nicht in den Stimmungen irdischer Liebe, sondern in der reinsten, göttlichen Charitas, die weit über alles Geschaffene hinausflutet und sich mit dem nüchternen Maßstab kleinlicher Buchstabenerklärung nicht messen läßt [2].

---

[1] Das hohe Lied übersetzt von Willeram, herausgeg. von Jos. Haupt. Wien 1864. — Willirams deutsche Paraphrase des hohen Liedes, herausgeg. von Jos. Seemüller. Straßburg 1878.

[2] Über die Erklärungsliteratur des Hohenliedes vgl. *R. Cornely* l. c. p. 201—210. — Neuere katholische Kommentare von: J. L. Hug (Freiburg i. Br. 1813), Kistemaker (Münster 1818), Schuler (Würzburg 1858), V. Schäfer (Münster 1876), Le Hir (Paris 1883), G. Gietmann (Parisiis 1890).

Zu ganz barocken Ergebnissen sind deshalb jene gelangt, welche, die poetische Natur des Buches nicht beachtend, aus jedem einzelnen Ausdruck ein neues mystisches Geheimnis herauslesen wollten; völlig der heiligen Schriften unwürdig aber sind natürlich alle Erklärungen, welche im Hohenliede nur das „schönste aller Liebeslieder“ finden oder gar einen Salomonischen Roman daraus zu gestalten versuchten [1]. Nur reine göttliche Liebe kann den Quell der Poesie erschließen, der in diesem Epithalamium verborgen ist [2]. Sie ist unzertrennlich mit dem Kreuze verknüpft, an welchem der göttliche Bräutigam sein Leben für seine Braut gegeben und das erst ganz und voll seinen Ruf bestätigt:

Stark wie der Tod ist die Liebe,
Unerbittlich wie der Scheol ihr Eifer,
Ihre Flammen Feuerflammen und Lohe.
Viele Wasser vermögen nicht auszulöschen die Liebe,
Und Ströme sie nicht zu überfluten.
Gäbe auch ein Mann alle Habe seines Hauses um die Liebe,
Wie nichts würde man jene achten.

Das Buch „Ecclesiastes“ (Koheleth), oder wie die hebräische Überschrift eigentlich lautet: „Worte des Predigers, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem“, ist der Hauptsache nach in Prosa geschrieben; doch enthält es viele poetische Sprüche und längere, in poetischem Parallelismus gehaltene Stellen, die als didaktische Gedichte gelten können, und so wurde es den poetischen Büchern zugerechnet. Die Predigt verläuft auch nicht nach streng theoretischer Form, sondern in freier Art, und flicht der kraftvollen Ermahnung manche Gedanken und Betrachtungen ein, die nicht streng dazu gehören. Trotz der Nüchternheit des Ausdrucks könnte man den ersten Teil doch als ein Lied auf die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen bezeichnen, wie es einschneidender wohl niemals niedergeschrieben worden ist. Satz für Satz

---

[1] „Ich habe das Hohelied Salomons übersetzt, welches ist die herrlichste Sammlung Liebeslieder, die Gott erschaffen“, schrieb der junge Goethe im Taumel seines Lili-Romans (A. Baumgartner, Goethe I, 189, und Goethes Werke [Hempel] XXIII, 225), und diese Auffassung ist für eine Menge Leute tonangebend geworden. Es lohnt sich nicht, die willkürlichen Übersetzungen zu citieren, in welchen das Canticum gemäß dieser Auffassung verdreht und meist auch verstümmelt worden ist. Den neuesten Versuch, eine Operette daraus zu machen, lieferte Charles Bruston, Professor der protestantischen Theologie zu Montauban, auf dem Orientalisten-Kongreß zu Genf (1894): „Un ancien drame sémitique“ (Actes du X^me Congrès Internat. des Orientalistes III, 33—43. Leide, Brill, 1896). Professor Bickell wies ihm nach, daß der einzige Vers, auf den sich jene Auffassung stützen könnte (6, 12), dieselbe entschieden ausschließt (ibid. p. 44).

[2] Cf. *Verdaguer*, Idilis y Cants mistichs (Barcelona 1885), Prolech. p. XI. XII.

erinnert, daß der Prediger, der weiseste der israelitischen Könige, aus allseitiger Erfahrung, aus tiefstem Herzensgrunde spricht. Das giebt den Worten eine erschütternde Kraft. Wenn aber Renan und andere seine ernste, fast traurige Stimmung pessimistisch gedeutet haben, haben sie den zweiten Teil nicht genugsam beachtet, der die schönsten Lebensgrundsätze entwickelt, um in Zufriedenheit und wahrer Weisheit Gott zu dienen. Die ganze Ermahnung klingt in den herrlichen Satz aus, der eine durchaus vernünftige optimistische Anschauung voraussetzt: „Fürchte Gott und halte seine Gebote; denn das ist der ganze Mensch, und alles, was geschieht, zieht Gott vor seinen Richterstuhl.“ [1]

Eine dritte, nachweislich von Salomon stammende Schrift ist das „Buch der Sprichwörter“, eine didaktische Sammlung, welche in ihren ersten neun Abschnitten längere Gedichte enthält, während die folgenden sich aus den verschiedenartigsten Sinnsprüchen zusammensetzen. An die erste Sammlung reiht sich (Kap. 25) ein kurzer Nachtrag von Sprüchen, die ebenfalls Salomon zugeschrieben werden, aber erst unter Ezechias gesammelt wurden, und noch drei kürzere Anhänge, von welchen der letzte in einem alphabetischen Liede (d. h. dessen Verse je mit einem andern Buchstaben beginnen) das Lob einer wackeren Frau besingt. Diese ganze Spruchweisheit bezieht sich der Hauptsache nach auf die gewöhnlichen Verhältnisse des Lebens, entwickelt zumeist Grundsätze und Regeln, die sich aus dem Naturgesetze ableiten lassen, und mahnt besonders von den Hauptlastern ab, die im Judentum wie im Heidentum das Wohl des Einzelnen wie der Gesellschaft bedrohten; doch ist das alles nicht vom Standpunkte eines philosophierenden Heiden, sondern eines durch das Gesetz erleuchteten, glaubenstreuen Israeliten betrachtet, der von den Verheißungen seines Bundes mit Gott erfüllt ist.

In erhabenster Weise ist (Kap. 8 und 9) die ewige Weisheit selbst, der unerschaffene Born aller Gesetze und aller menschlichen Weisheit, geschildert: [2]

Ich, die Weisheit, wohne bei Überlegung: und bin unter einsichtsvollen Erwägungen.
Furcht des Herren hasset Böses: Übermut und Stolz und bösen Weg und zweideutige
Zunge verabscheue ich.
Mein ist Rat und Recht: mein ist Klugheit, mein ist Stärke.
Durch mich regieren Könige: und verordnen Gesetzgeber, was recht ist.
Durch mich herrschen Fürsten: und Gewalthaber entscheiden Gerechtigkeit.
Ich liebe, die mich lieben: und welche früh erwachen zu mir, werden mich finden.
Bei mir ist Reichtum und Ehre: herrliche Schätze und Gerechtigkeit.

---

[1] Katholische Erklärungen zum Ecclesiastes von: L. v. Essen (Schaffhausen 1856), B. Schäfer (Freiburg i. Br. 1870), Gilly (Paris 1863), Rambouillet (Paris 1879), A. Motais (Paris 1876—1877), Begni (Firenze 1871), G. Bickell (Innsbruck 1885), G. Gietmann (Parisiis 1890).

[2] Sprichw. 8, 12—36, übersetzt von Loch und Reischl.

Denn besser ist mein Erträgnis als Gold und Edelstein: und meine Erträgnisse als auserlesenes Silber.
Auf den Wegen der Gerechtigkeit wandle ich: inmitten der Bahnen des Rechtes,
Um zu bereichern, die mich lieben: und ihre Schatzkammern zu füllen.
Der Herr besaß mich am Anfange seiner Wege: bevor er etwas bildete, vom Anfange an.
Von Ewigkeit her bin ich gesetzt, und von der Urzeit an, bevor die Erde ward.
Nicht waren noch die Tiefen, und ich war schon empfangen: noch nicht waren die Wasserquellen hervorgebrochen,
Noch standen nicht Berge von schwerer Last; eher als die Hügel ward ich geboren.
Noch hatte er die Erde nicht gemacht; und die Flüsse und die Angeln des Erdkreises.
Als er bereitete den Himmel, war ich dabei: als er mit bestimmtem Gesetze und Schranken umzog die Tiefen;
Als er die Lüfte oben festigte: und ausglich die Wasserquellen;
Als er dem Meer ringsum gab seine Grenze: und Schranken setzte den Wassern, daß sie nicht überschritten ihre Grenzen: als er einsetzte die Grundfesten der Erde;
Da war ich bei ihm, alles ordnend, und ich freute mich an jedem Tage, spielend vor ihm allezeit;
Spielend auf dem Erdkreise: und meine Wonne ist es, zu sein mit den Menschenkindern.
Nun also, Söhne, höret mich: glückselig, die einhalten meine Wege!
Merket auf Zucht und seid weise: und verachtet sie nicht.
Glückselig der Mensch, der mich hört, und der wachet an meinem Thron Tag für Tag: und der acht hat an den Pfosten meines Thores.
Wer mich gefunden, wird Leben finden: und Heil schöpfen vom Herrn.
Wer aber gegen mich sündigt, verletzt seine Seele. Alle, die mich hassen, lieben den Tod.

Weder bei Indern noch Persern oder Griechen wird man eine ähnliche Stelle finden, in welcher göttliche und menschliche Weisheit in ihrer Wechselbeziehung so klar und wahr geschildert ist, mit solcher spekulativen Richtigkeit, solcher praktischen Kraft, solcher dichterischen Schönheit, so frei von Überschätzung des menschlichen Wissens, so frei von allem, was nach Wahnglauben, Götzendienst und Fabelei schmeckt [1].

Viel Verwandtes mit diesem Buche hat das „Buch der Weisheit", später, erst unter den Ptolemäern, in griechischer Sprache für die in Ägypten weilenden Juden abgefaßt, doch mit Zuziehung älterer Überlieferungen und Aufzeichnungen, welche ebenfalls wieder auf Salomon zurückgehen. Er selbst wird im zweiten Teile redend eingeführt, verkündet in herrlichen Worten das Lob der Weisheit, erzählt seine Bemühungen um deren Erlangung und weist den Wert der Weisheit einerseits an den Führungen des israelitischen Volkes, anderseits an der Entartung der heidnischen Ägypter und Kanaaniter durch den Götzendienst nach, sowie an den Straf-

[1] A. Rohling, Das Salomonische Spruchbuch. Mainz 1879. — *H. Lesêtre*, Le livre des Proverbes. Paris 1879.

gerichten, welche ihretwegen über sie ergangen. Hier und ebenso im ersten Teil wird der in göttlicher Offenbarung wurzelnden und in Heiligkeit des Lebens sich bethätigenden Weisheit eine wahrhaft vernichtende Kritik der altheidnischen Kultur gegenübergestellt, die, am Ewigen verzweifelnd, sich in schnödem Lebensgenuß entwürdigt, Wahrheit und Tugend verfolgt, aber in schmählichem Irrtum die menschliche Vernunft mit Füßen tritt und ewigen Qualen entgegeneilt, indes Leiden, Verfolgung und Tod der Gerechten sich zum sichern Triumphe gestalten[1].

Während die übrigen Völker des Orients Salomons Charakter in den ungenießbarsten Fabeln entstellt haben, führt er selbst hier alles Wissen auf die unerschaffene Weisheit zurück.

Und was immer ist verborgen und unwahrnehmbar, erkundete ich: denn die Allkünstlerin lehrte es mich, die Weisheit.

Denn in ihr ist ein Geist, ein verständiger, heiliger, einfacher, vielteiliger, feiner, beredter, beweglicher, unbefleckter, sicherer, lieblicher, gutesliebender, scharfer, ungehemmter, wohlthätiger,

Menschenfreundlicher, gütiger, fester, verläßiger, sorgenfreier, allvermögender, allschauender und alle Geister durchdringender, ein sinniger, reiner, zarter.

Denn über jede Bewegung beweglicher ist Weisheit: sie dringt aber überall hin mittelst ihrer Reinheit.

Denn ein Hauch ist sie der Kraft Gottes und ein Ausfluß des Lichtglanzes des allmächtigen Gottes: sonnenrein, und deshalb reicht nichts Beflecktes an sie heran.

Denn sie ist Abglanz ewigen Lichtes und ungetrübter Spiegel der Majestät Gottes, und Bild seiner Güte.

Und obgleich sie ist die Eine, vermag sie alles, und in sich bleibend, erneut sie alles, und geht durch die Geschlechtsfolgen über in heilige Seelen, bildet Freunde Gottes und Propheten;

Denn niemand liebt Gott außer derjenige, welcher mit der Weisheit zusammenwohnt.

Denn sie ist schimmernder als die Sonne, und ist über allem Reize der Sterne: mit dem Lichte zusammengehalten, ist sie vorzüglicher.

Denn auf jenes folgt die Nacht: über die Weisheit aber obsiegt nicht das Böse[2].

Nicht minder warm und beredt klingt das Lob der Weisheit auch in dem letzten der didaktischen Bücher, dem „Ecclesiasticus“ oder der „Weisheit Jesus', des Sohnes Sirach“, einer ausgedehnten Spruchsammlung, nach einer hebräischen Urschrift unter Ptolemäus VII. Euergetes II. (170—117) ins Griechische übersetzt[3]. Diese Spruchsammlung weist in Bezug auf Inhalt

[1] J. A. Schmid, Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt. Wien 1858 (2. Aufl. 1865). — C. Gutberlet, Das Buch der Weisheit ꝛc. Münster 1874. — *H. Lesêtre,* Le livre de la Sagesse. Paris 1880.

[2] Weish. 7, 21—30, übersetzt von Loch und Reischl.

[3] Wiederaufgefundene Bruchstücke des hebräischen Textes veröffentlicht von: Schechter (A Fragment of the original text of Ecclesiasticus [The Expositor 1896, July, p. 1—15]), Cowley und Neubauer (The original hebrew of a

wie Anordnung die größte Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit den Sprichwörtern Salomons auf. Mag es sich deshalb um eine Nachbildung der älteren Bücher handeln, so doch jedenfalls nicht um eine frostige oder sklavische Nachahmung. In reichster Fülle, bald in Form von Gnomen und Rätseln bald in sinnigen Parabeln oder Vergleichen, winden sich die Sprüche frisch und lebendig zu einem wahrhaft neuen Kranze, der Geist und Herz gleichermaßen erquickt. Der poetische Parallelismus ist wie in den Salomonischen Sprüchen mit kunstvoller Genauigkeit durchgeführt. Verwandte Sprüche sind übersichtlicher zusammen gruppiert. Der Lehrgehalt ist reicher und mannigfaltiger als in irgend einem der didaktischen Bücher[1]. Sie umfassen alle Seiten und Beziehungen eines gottgefälligen Lebens vom natürlichen wie übernatürlichen Gesichtspunkte aus. Mit Recht hat darum Rhabanus Maurus den Mainzer Erzbischof Otgar ermahnt, diese Sprüche häufig zu lesen und beständig zu betrachten[2]. Die schönsten Lebensvorschriften der Stoiker nehmen sich daneben sehr lückenhaft, pedantisch und hölzern aus.

Viertes Kapitel.

Israels Propheten.

Wunder und Weissagungen waren von den ältesten Zeiten an die Kennzeichen und Bestätigungsmittel, deren sich Gott bediente, um heilige, auserlesene Männer als Boten seiner Offenbarung bei dem auserwählten Volke und bei der Menschheit überhaupt zu legitimieren. Alle Versuche des Rationalismus, diese bedeutsame Thatsache hinwegzudeuteln oder hinwegzustreiten, sind mißglückt. Man hat nur die Wahl, sich in skeptischer Genügsamkeit, mit Hintansetzung aller Grundsätze historischer und kritischer Forschung, in ein unübersehbares Netz der willkürlichsten, widersprechendsten und abenteuerlichsten Hypothesen zu verstricken, oder aber mit der ernsten und gewissenhaften Kritik aller christlichen Forscher anzunehmen, daß das Volk Israel wirkliche Propheten besessen hat und daß ihre Thätigkeit von der Teilung des Reiches an wesentlich miteingriff in die weitere Geschichte und Entwicklung des heiligen Volkes. Damit ergiebt sich auch für die Literaturgeschichte die Notwendigkeit,

---

portion of Ecclesiasticus etc. Oxford 1897), Smend (Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach. Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissensch. Neue Folge II [1897], Nr. 2), Lévi (L'Ecclésiastique. Texte original hébreu. Paris 1898).

[1] *H. Lesêtre,* L'Ecclésiastique. Paris 1880.

[2] *Rhabani Mauri* Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem. Praefatio (*Migne,* Patr. lat. CIX, 763).

die Schriften der Propheten nicht als agitatorische Gelegenheitsschriften oder als phantasievolle Träumereien oder als poetische Bearbeitung bereits erfüllter und vollendeter Thatsachen anzusehen, wie es unter dem Einfluß der rationalistischen Bibelkritik leider vielfach geschehen ist, sondern als wohlbeglaubigte, wahrhaft heilige und prophetische Schriften, von Gott selbst inspiriert und allen, die redlich nach Wahrheit streben, zum untrüglichen Wahrzeichen gegeben, an dem sie sich über die messianischen Verheißungen, über Person, Ankunft und Lehre des verheißenen Messias mit voller Gewißheit versichern können.

Die nächste Aufgabe der Propheten war allerdings an das Volk Israel gerichtet. Sie hatten die große Sendung der Patriarchen, des Moses, der Richter und teilweise auch diejenige der Könige fortzusetzen, d. h. den Bund Gottes mit seinem Volke aufrecht zu erhalten, die bereits erfolgten Offenbarungen zu bewahren, den Glauben daran zu stärken und neu zu beleben, Volk und Herrscher aus den Gefahren des Götzendienstes und der Sittenlosigkeit aufzurütteln, die Hoffnung und Erwartung eines Erlösers von Geschlecht zu Geschlecht neu zu kräftigen und immer deutlicher zu gestalten. So trat das Bild des Messias aus dunkeln Umrissen immer klarer hervor, und als er erschien, da war seine Geschichte in hundert Einzelheiten schon zum voraus geschrieben. Die guten Willens waren und ernst nach der Wahrheit forschten, konnten sich über seine Person nicht täuschen.

Die große Masse des Volkes, vielfach auch die Herrschenden, Könige und Priester, entsprachen selten der Huld, die Gott ihnen erwies. Sie brachen den heiligen, mit Gott eingegangenen Bund, wandten sich dem Götzendienst der benachbarten Reiche zu oder überschritten in zügellosem Weltleben die Gebote des Herrn. Das Amt der Propheten war deshalb ein hartes und dornenvolles. Sie wurden häufig selbst zu Vorbildern des Messias, den sein eigenes Volk verstieß. Es traf sie Widerspruch, Schmach und Verfolgung. Mehrere aus ihnen erlebten selbst die furchtbaren Katastrophen, die Gott zur Strafe über sein Volk verhängte und die sie ihm zum voraus ankündigen mußten.

Von zahlreichen Propheten sind uns keine Aufzeichnungen erhalten. Ihre Sendung beschränkte sich auf mündliche Predigt. Von den sechzehn, deren Schriften in den Kanon des Alten Bundes übergegangen sind, werden vier: Isaias, Jeremias, Ezechiel und Daniel, als die großen Propheten hervorgehoben, die zwölf andern mit dem Namen der kleineren bezeichnet. Über einige von ihnen haben wir ebenso genaue historische Angaben als über viele spätere Schriftsteller von Hellas und Rom; ihr Charakter prägt sich teils in geschichtlichen Notizen, teils in ihren Prophetien selbst aus. Die vier großen Propheten gehören wie Moses, David und Salomon zu den hervorragendsten Gestalten der gesamten alten Literatur.

Isaias trat sein Amt im letzten Jahre des Königs Ozias von Juda (757 v. Chr.) an. Wahrscheinlich war er aus vornehmer Familie zu Jerusalem selbst — im Anfang der Regierung desselben Königs — geboren. Die Schönheit seiner Sprache und seines Stils läßt keinen Zweifel übrig, daß er eine sorgfältige höhere Bildung genossen. Seine Erwählung zum Prophetenamt durch eine erhabene Vision hat er selbst geschildert:

In dem Jahre, in welchem starb der König Ozias, sah ich den Herrn sitzen auf hohem und erhabenem Throne; und seine Schleppen erfüllten den Tempel.

Seraphim standen auf selbem; je sechs Flügel hatte ein jeglicher; mit zweien verhüllte er sein Antlitz, und mit zweien verhüllte er seine Füße, und mit zweien flog er.

Und sie riefen einer dem andern zu und sprachen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott der Heerscharen, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit!

Da erbebten die Gesimse der Schwellen ob der Stimme des Rufenden, und das Haus ward erfüllt mit Rauch.

Und ich sprach: Wehe mir, weil ich verstumme, und ein Mann bin ich unrein an Lippen, und inmitten eines Volkes, welches unreine Lippen hat, wohne ich, und den König, den Herrn der Heerscharen, schaute ich mit meinen Augen.

Da flog zu mir einer der Seraphim, und in seiner Hand war ein Glühstein, den er mit einer Zange genommen hatte vom Altare.

Und er berührte meinen Mund und sprach: Siehe, dies hat berührt deine Lippen, und hinweggenommen ist deine Schuld, und deine Sünde wird gesühnet.

Und ich vernahm des Herrn Stimme, welcher sprach: Wen soll ich senden? und wer wird uns gehen? Und ich sagte: Hier bin ich, sende mich!

Da sprach er: Gehe und sage diesem Volke: Höret nur, höret und verstehet nicht; sehet nur, sehet und erkennet nicht!

Verblende das Herz dieses Volkes, und dessen Ohren betäube, und seine Augen schließe, damit es nicht etwa sehe mit seinen Augen, und mit seinen Ohren höre, und mit seinem Herzen erkenne, und es sich bekehre, und ich es heile.

Da sprach ich: Wie lange, Herr? Und er entgegnete: Bis daß verödet sind Städte ohne Bewohner, und Häuser ohne Menschen, und das Land verlassen ist als Wüste;

Und entfernt hat der Herr die Menschen, und groß ist die Verlassenheit inmitten des Landes.

Und noch ist daselbst ein Zehntel, und es wird sich bekehren, und wird sich zeigen wie eine Terebinthe, und wie eine Eiche, welche ausbreitet ihre Äste; heiliger Same ist das, was bleibet daselbst[1].

Die göttliche Erhabenheit der Sendung, die menschliche Schwäche des Propheten, die himmlische Läuterung und Stärkung, die schwere Last des Prophetentums gegenüber einem von Irrtum und Leidenschaft verblendeten Volke, die furchtbaren Strafgerichte, die diesem drohen, das Festhalten Gottes am Heilsplan der Erlösung, die Rettung der Wenigen und die segensvolle Ausbreitung des Guten aus den noch gnadenreich erhaltenen unscheinbaren

[1] Is. 6, 1—13. Nach Loch und Reischl.

Keimen, kurz, das ganze Prophetentum in seinem Walten und Wirken ist in diesen wenigen Versen grandios gezeichnet. Auch hier weht uns wieder eine gewaltige Poesie an; doch nicht jene des gewöhnlichen Menschenlebens, sondern jene des Gottesreiches, das der Herr selbst in die Menschheit gepflanzt hat.

Über fünfzig Jahre, unter den Königen Ozias, Joatham (II.), Achaz und Ezechias, hat Isaias seines hohen Amtes gewaltet; nach alter christlicher Überlieferung starb er unter dem König Manasses als Märtyrer und Opfer seines Berufes. Es war ihm indes vergönnt, seine Lehrreden und Weissagungen in schöner Ordnung zu einem abgerundeten Ganzen zu vereinigen, das schon die jüdischen Erklärer als „Trostbuch" bezeichneten. Es zerfällt in zwei Hauptteile, von welchen der erste (nach dem hl. Thomas von Aquin) „die Drohungen der göttlichen Gerechtigkeit über den Untergang der Sünder umfaßt, der zweite die Tröstungen der göttlichen Barmherzigkeit im Wiederaufleben der Gerechten". Der erste Teil gliedert sich wieder in drei Gruppen von erschütternden Drohungen und Mahnungen: die erste bezieht sich auf die Gefahren, welche dem Reiche Juda von seiten der Assyrer drohten, denen König Achaz sich in dienstgefälliger Politik angeschlossen hatte; die zweite auf die benachbarten heidnischen Völker, das weltbeherrschende Babylon, die kleineren Völker der Philister, Moabiter, Damascener, dann die Äthiopier und Ägypter und endlich wieder auf Babylon, Duma (Idumäa), Arabien, Jerusalem und Tyrus, mit weiterem Ausblick auf das letzte Weltgericht; die dritte auf den Jerusalem drohenden Krieg gegen Sennacherib, dessen glücklichen Ausgang der Prophet zuletzt historisch berichtet. Im zweiten Teil geht er zu den Großthaten über, welche die göttliche Barmherzigkeit zur Rettung seines Volkes und der Menschheit zu wirken beabsichtigt, er schildert die Macht und Weisheit, welche Gott zur Erfüllung seiner Pläne zu Gebote steht, er verkündet den Sturz Babylons durch Cyrus den Perser, die Befreiung des Volkes aus der Gefangenschaft, die Erlösung der Menschheit durch den kommenden Messias, dessen Leiden und Opfertod, das neue durch ihn gegründete Sion und den Triumph der Gnade und der Erlösung über alle Sünden und Strafen Jerusalems. „Sprechet zum Herzen Jerusalems und rufet ihr zu, daß vollendet ist ihre Mühsal, — nachgelassen ihre Missethat, — daß sie Doppeltes empfangen aus der Hand des Herrn für alle ihre Sünden" (40, 2)[1].

---

[1] Katholische Übersetzungen und Erklärungen von: P. Schegg (München 1850), A. Rohling (Münster 1872), Le Hir (Paris 1877), Neteler (Münster 1876), Trochon (Les Prophètes. Isaie. Paris 1878), J. Knabenbauer (Erklärung des Propheten Isaias. Freiburg 1881. Comment. in Isaiam. 2 vol. Paris 1887). Eine meisterhafte Übertragung in holländische Verse lieferte *G. Jonckbloet* S. J., De Profetieën van Amos' Zoon. Amsterdam (Prachtausgabe 1888, Handausgabe 1889).

Die poetischen Vorzüge des Isaias hat Lowth sehr gut charakterisiert: „Isaias ist so reich an allen Vorzügen, daß sich in dieser Art nichts Vollkommeneres denken läßt. Er ist zugleich anmutig und erhaben, kunstreich und kraftvoll, sowohl in Reichtum und Fülle wie in Gewalt und Würde bewundernswert. In den Empfindungen herrscht eine unbeschreibliche Erhabenheit, Majestät, Göttlichkeit, in seinen Bildern die bezeichnendste Originalität, Würde, Schönheit, Fruchtbarkeit, die gewählteste Mannigfaltigkeit; in der Sprache eine außerordentliche Feinheit und bei so geheimnisvollem Stoff eine wunderbare Klarheit und Natürlichkeit; im poetischen Satzbau eine solche Süßigkeit, daß, wenn von der früheren Lieblichkeit und Anmut der hebräischen Poesie noch etwas übrig geblieben, es nach meiner Ansicht in den Aufzeichnungen des Isaias enthalten ist und am klarsten wahrgenommen werden kann. . . . Er zeichnet sich auch ganz besonders durch richtige Anordnung der Teile, gefällige Verbindung und Gruppierung des Stoffes aus, obwohl man hier immer mit dem prophetischen Drange rechnen muß, der sich da und dort in plötzlichem Übergang von dem Naheliegenden zum Entfernten, vom Menschlichen zum Göttlichen entrafft." [1]

Eine Probe zu wählen wird schwer, da keine einzelne Stelle die reiche Abwechslung und Fülle wiedergiebt. Von weltgeschichtlicher Größe und Erhabenheit ist die folgende Prophezeiung über den Fall der Stadt Babel, des Paris und London der alten Welt:

Wie ist's zu Ende mit dem Zwingherrn jetzt,
Vorüber mit der Golderpressung!
Zerbrochen hat der Herr den Stab der Frevler,
Das Scepter, das die Völker schlug
Voll Grimm mit Schlägen ohne Maß und Zahl,
In Wut sie niedertrat und rastlos hetzte.

Jetzt ruht und rastet aus das Erdenrund;
Es jubelt und frohlockt.
Es freun sich die Cypressen über dich,
Die Zedern Libanons:
„Seit du zur Rast gegangen,
Naht keiner mit der Axt!"

Der Scheol fährt empor, da du erscheinst,
Stürmt dir entgegen, weckt die Schatten auf
Der Völkerhirten, und von ihren Thronen
Erheben aller Nationen Könige sich
Und grüßen dich und rufen laut dir zu:

---

[1] De sacra poësi Hebraeorum. Prael. 21, p. 241 sq. — Über die metrischen Teile der Prophetie vgl. *G. Gietmann,* De re metrica Hebraeorum p. 59 sq., und *G. Bickell,* Carmina hebraica etc. p. 200 sq.

„Auch du bist kraftlos jetzt, wie wir es sind,
Uns gleich geworden!
Hinab ins Totenreich sank deine Pracht,
Sank deiner Harfen stolzer Siegeston,
Auf Würmern ist das Lager dir gebettet.
Und Moder deckt dich zu.“

Wie bist vom Himmel nieder du gestürzt,
Du Glanzgestirn, du Sohn der Morgenröte,
Geschleudert auf die Erde hin,
Der aus den Höhn du einst die Völker niederstrecktest,
Der du, ja du, in deinem Herzen sprachst:
„Hoch zu des Himmels Höhen will ich steigen,
Und über Gottes Sterne bauen meinen Thron,
Hoch auf dem Götterberg mich niederlassen,
Im höchsten Norden,
Weit über Wolkenhöhen will ich fahren,
Dem Höchsten gleich sein“ —
Jedoch ins Totenreich wirst nieder du geschleudert,
Herunter in den tiefsten Pfuhl.

Und die dich sehen, starren voll Verwund'rung
Und schaun dich sinnend an:
„Ist das der Mann, vor dem die Erde bebte,
Vor dem die Königreiche zitterten,
Der weit das Erdenrund verwüstete,
Die Städte niederriß und die Gefangnen
Nicht wieder ziehen ließ in ihre Heimat?“ — —

Die Könige aller Nationen ruhn
In Ehren, jeglicher in seiner Gruft;
Du aber bist aus deinem Grab hinausgeschleudert
Wie ein verworfnes Mißgewächs,
Bedeckt mit Leichen von Erschlagenen,
Mit Schwertdurchbohrten, die mit Steingeröll
Man rasch hinunter in die Grube schaufelt — —
Wie ein zertretnes Aas.

Kein Teil wird dir an ihrer Grabesfeier,
Weil du dein Land verheert, dein Volk gemordet;
Der Frevler Namen soll verschollen bleiben
Auf ewiglich!
Zur Schlachtbank führet ihre Söhne nur
Um ihrer Väter Blutschuld willen,
Nicht sollen sie erheben sich und Land erobern,
Noch auch den Erdkreis neu mit Städten füllen.

Und ich will mich erheben wider sie,
So spricht Jehovah Zebaoth,
Ausrotten Babels letzten Rest und Stamm,
Schößling und Sprößling, spricht der Herr.

Zur Igelpfütze mach' ich's und zum Sumpf
Und feg' es mit dem Besen der Vertilgung fort,
So spricht Jehovah Zebaoth [1].

Jeremias, aus einem Priestergeschlechte zu Anathoth im Stamme Benjamin, wurde erst gegen Ende der Regierung des Königs Manasses geboren, unter welchem Isaias starb. Es waren traurige Zeiten, die sich unter dem folgenden Herrscher, Josias, wenig änderten. Im 13. Jahre dieses Königs ward Jeremias zum Prophetenamt berufen, das er vierzig Jahre lang in Wort und Schrift, in Tempel und Palast, an den Thoren der heiligen Stadt und in Privatwohnungen, auch im Kerker mit hingebendster Treue verwaltete, „als eine umwallte Stadt und eine eiserne Säule und eine eherne Mauer für die ganze Erde: für die Könige Judas und seine Fürsten und Priester und das gesamte Volk". Unermüdlich stand er dem König Josias in seinen Bemühungen bei, den Götzendienst auszurotten und das Volk auf bessere Wege zu bringen. Standhaft erhob er unter dessen Nachfolgern Joachaz und Joakim, Joachin und Sedekias seine Stimme gegen den von neuem auflebenden Götzendienst und gegen die in religiöser wie nationaler Hinsicht verderbliche Politik dieser Könige. Nur als es zu spät war, als die Kriegsmacht der Babylonier Jerusalem bereits eingeschlossen hatte, um es nach zweijähriger Belagerung zu zerstören, rief König Sedekias den Seher um seine Fürbitte bei Gott an. Auch jetzt aber folgte er seiner Mahnung nicht, sondern überließ ihn zeitweilig dem Hasse seiner Feinde, die ihn zweimal in die schrecklichsten Kerker warfen. Erst Nabuchodonosor gab dem Propheten nach der Einnahme Jerusalems die Freiheit wieder. Da erklangen seine Lamentationen, das ergreifendste Trauerlied, das je über eine eroberte und zerstörte Weltstadt gesungen worden ist, der erhabenste Klagegesang der Kirche bis auf den heutigen Tag. Jeremias vermochte sich von den Trümmern der heiligen Stadt nicht loszureißen. Er blieb dort mit dem Rest der armen, hilflosen Bevölkerung, die den Babyloniern zu elend war, um sie in die Gefangenschaft fortzuschleppen. Er suchte die Ärmsten zu trösten und mahnte sie, solange er konnte, ab, nach Ägypten auszuwandern; als sie ihm aber nicht gehorchten, zog er mit ihnen und bot alles auf, sie vor dem Abfall zum Götzendienst zu bewahren. Wann und wo er gestorben, ist ungewiß. Nach der altchristlichen Tradition wurde er in Ägypten von abgefallenen Juden gesteinigt; nach einer jüdischen Überlieferung wurde er zuletzt als Gefangener nach Babylon geschleppt und ist dort gestorben. Alles weist auf einen heldenmütigen, unerschrockenen Mann hin, der Gott und Wahrheit, sein Volk und seine Religion mit unbesieglicher Treue liebte.

---

[1] If. 14, 4—23. Nach dem Hebräischen.

Als Dichter hat Jeremias bei den Literaturkritikern nicht so hohes Lob geerntet wie Isaias. Es wird ihm Breite, Wiederholung, eine weniger reine Sprache, Mattigkeit des Ausdrucks vorgeworfen. Diese Vorwürfe mildern sich indes sehr, wenn man seine Eigenart, seine herben Lebensschicksale, die schwierigen Verhältnisse, mit denen er zu kämpfen hatte, in Betracht zieht[1]. Bei aller Einfachheit und Leichtigkeit des Ausdrucks besitzt er, nach dem Urteil des hl. Hieronymus, erhabene Majestät und Tiefe des Gedankens. Der schlichte, ungekünstelte Ausdruck, die gelegentliche Breite und manche Wiederholungen sind nur die Wirkung eines mächtig erregten, von tiefstem Schmerz durchwühlten Gemütes und entbehren als solche ihrer Schönheit nicht. In vielen Stellen aber, besonders in den gewaltigen Weissagungen gegen die heidnischen Völker, erreicht er vollkommen die Erhabenheit des Isaias[2].

Ezechiel, der Sohn des Buzi, ebenfalls aus einem priesterlichen Geschlechte, wurde um die Zeit geboren, da Jeremias seine prophetische Sendung bereits angetreten hatte. Als Nabuchodonosor 599 (oder 597) Jerusalem zum zweitenmal eroberte (elf Jahre vor der völligen Zerstörung der heiligen Stadt), den König Joachin nach nur dreimonatlicher Regierung entthronte, Sedekias an seine Stelle setzte, die Schätze des Tempels und der Königsburg plünderte und zehntausend der angesehensten Männer gefangen nach Babylonien fortschleppte, traf auch Ezechiel das Los der Gefangenschaft und der Verbannung. Am Flusse Chobar in Mesopotamien[3], im fünften Jahre des Exils, kam der Geist des Herrn über ihn in jener wundersamen Vision, welche als Symbolik der vier Evangelisten von der christlichen Kunst unzähligemal nachgebildet worden ist. Über Zeit und Art seines Todes ist nichts Sicheres berichtet.

Wie die Prophezeiungen des Isaias zerfallen auch die seinen in zwei Hauptgruppen: in der ersten hält er Gericht über das Volk Israel und über die es bedrängenden heidnischen Völker, in der zweiten tröstet er das schwergeprüfte Volk und verkündet ihm die Erbarmungen Gottes. Seine Sprache weist manche aramäischen Formen auf und ist deshalb weniger rein

[1] *S. Hieron.*, Praef. in Ieremiam; an einer andern Stelle (Comment. in Ierem. VI. Prol.; *Migne*, Patr. lat. XXIV, 900) sagt er: „Quantum in verbis simplex videtur et facilis, tantum in maiestate sensuum profundissimus est."

[2] Katholische Erklärungen und Übersetzungen von: A. Scholz (Regensburg 1875. Würzburg 1880), Trochon (Paris 1878), L. Schneedorfer (Prag 1876), Neteler (Münster 1870), G. C. Mayer (Wien 1865), Knabenbauer (Parisiis 1889).

[3] Ein Kanal Nâru Kabaru, unweit Nippur, wird auch in babylonischen Inschriften erwähnt. Vgl. C. Bezold, Zeitschrift für Assyriologie XIII, 331; The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts, edited by *H. V. Hilprecht*. Philadelphia 1898.

als diejenige anderer Propheten, was sich aus seinem Aufenthalt in Mesopotamien leicht erklärt. Die feine Anmut des Isaias besitzt er nicht; aber „an Kraft, Leidenschaft, Wucht und Großartigkeit kommt ihm", wie Lowth meint, „kein anderer alttestamentlicher Schriftsteller gleich". Die sittliche Verderbnis des Volkes, den wider Gott begangenen Bundesbruch hat kein anderer so unnachsichtlich, mit so glühender Entrüstung, in so krassen Bildern und Ausdrücken gegeißelt. Seine Strafreden gehen durch Mark und Bein. Seine Schilderung der Wiedererweckung Israels (Kap. 37) ist mit Titanenhand entworfen; so auch die Zeichnung des neuen Tempels, des neuen Gottesdienstes, der neuen Verteilung des Gelobten Landes. Die Sicht in die fernste Zukunft des christlichen Gottesreiches umstrahlt das näher liegende Bild des wiedererstandenen Jerusalems mit apokalyptischem Dämmerlicht, und die architektonischen Zahlen und Maße der Gottesstadt verlieren sich in einer mystischen Pracht, die sich hienieden nicht verwirklichen läßt. Isaias gleicht einigermaßen Raphael, Ezechiel dem Michelangelo[1].

Von hoher dichterischer Schönheit ist jene Vision, in welcher Ezechiel den Fall von Tyrus schildert. Er zeichnet die Inselstadt, die das spätere Venedig an Großartigkeit übertraf, die gewaltigste Handelsmetropole der damaligen Welt, unter dem Bilde eines Schiffes, zu dessen Bau, Bemannung, Fahrt und Handelsthätigkeit sich alle Völker die Hand reichen, das aber auf dem Höhepunkt seines Glanzes, vom Sturm erfaßt, für immer in den Tiefen des Meeres versinkt.

Und es erging das Wort Jehovahs an mich also:
Und du, Menschensohn, erhebe über Tyrus ein Klagelied
Und sprich zu Tyrus: Die du wohnest an den Zugängen des Meeres,
Händlerin der Völker nach vielen Inseln, so spricht Jehovah, der Herr:
Tyrus, du sprichst: Ich bin vollkommen an Schönheit.

Im Herzen der Meere ist dein Gebiet;
Deine Bauleute haben deine Schönheit vollendet.
Aus Cypressen von Senir bauten sie dir alles Doppelplankenwerk,
Zedern vom Libanon nahmen sie, um einen Mast auf dir zu errichten.
Aus Eichen von Basan machten sie deine Ruder,
Deine Bänke aus Elfenbein, in Buchsbaum gefaßt, von den Inseln der Chittäer.
Buntgewirkter Byssus aus Ägypten war dein Segel, dir als Banner zu dienen;
Blauer und roter Purpur von den Inseln Elisas war dein Deckgezelt.
Die Bewohner Sidons und Arvads waren deine Ruderer;
Deine Weisen, Tyrus, die in dir weilten, deine Schiffsherrn.
Die Ältesten und Weisen Gebals waren bei dir, deine Lecke auszubessern;
Alle Schiffe des Meeres und ihre Seefahrer waren in dir, um deine Ware einzutauschen.

[1] Katholische Kommentare von: L. Reinke (Messian. Weissagungen. Bd. IV. Gießen 1862), Bade (Christologie des A. T. Bd. III. Münster 1852), Knabenbauer (Parisiis 1890).

Perser und Lybier und Libyer waren Krieger in deinem Heere;
Schild und Helm hingen sie in dir auf; sie gaben dir Glanz.
Arvads Söhne und dein Heer besetzten rings deine Mauern, Tapfre deine Türme;
Ihre Schilde hingen sie rings auf an deinen Mauern; sie vollendeten deine Zier.

Tarsis verkehrte mit dir ob der Menge von allerlei Gütern;
Mit Silber, Eisen, Zinn und Blei zahlten sie deine Waren.
Javan, Tubal und Meschech waren deine Händler;
Mit Menschenseelen und ehernen Geräten trieben sie Handelstausch mit dir.
Vom Hause Thogarma zahlten sie Rosse, Reitpferde und Maultiere für deine Waren.
Die Söhne Dedans waren deine Händler; viele Inseln waren zum Verkehr dir bereit;
Elfenbeinhörner und Ebenholz brachten sie dir als Zahlung.
Aram verkehrte mit dir ob der Menge deiner Erzeugnisse;
Mit Karfunkel, rotem Purpur und buntgewirktem Zeug
Und Byssus und Korallen und Rubinen zahlten sie für deine Waren.
Juda und das Land Israel waren deine Händler;
Mit Weizen von Minnith und Backwerk und Honig,
Mit Öl und Balsam trieben sie Tauschhandel mit dir.
Damaskus verkehrte mit dir in der Menge deiner Erzeugnisse,
Ob der Menge von allerlei Gütern, mit Wein von Chelbon und weißer Wolle.
Wedan und Javan aus Usal gaben für deine Waren geschmiedetes Eisen,
Kassia und Kalmus war für deinen Tauschhandel.
Dedan war deine Händlerin in Spreitdecken zum Reiten.
Arabien und alle Fürsten Kedars waren zum Verkehr mit dir zur Hand;
Lämmer, Widder und Böcke, damit handelten sie mit dir.
Die Kaufleute von Seba und Ragma waren deine Kunden,
Mit allerlei köstlichen Spezereien, Edelsteinen und Gold zahlten sie deine Waren.
Haran und Kanneh und Eden, die Händler von Seba, Assur, Chilmad waren deine Kunden;
Sie waren deine Händler in Prachtgewändern, in purpurnen und buntgewirkten Mänteln.
Und in Schätzen von gezwirntem Garn, in gewundenen und festen Schnüren für deine Waren.
Die Schiffe von Tarsis waren deine Karawanen,
Dein Handel und du wurdest angefüllt und herrlich im Herzen der Meere.

Auf großen Wassern führten dich deine Ruderer —
Der Ostwind zerbrach dich im Herzen der Meere.
Dein Reichtum und dein Absatz,
Deine Tauschwaren, deine Seeleute und deine Schiffer,
Die Ausbesserer deiner Lecke und die Händler deiner Waren
Und all deine Kriegsleute in dir, samt der ganzen Volksmenge in dir,
Fielen ins Herz der Meere am Tage deines Falles.
Ob des Schalles des Geschreis deiner Schiffer erbeben die Plätze.
Und aus ihren Schiffen steigen alle Ruderer, Seeleute, Schiffer des Meeres,
Ans Land treten sie
Und lassen über dich vernehmen ihre Stimme und schreien bitterlich

Und bringen Staub auf ihre Häupter und bestreuen sich mit Asche
Und scheren sich deinetwegen kahl und gürten Sacktücher um
Und weinen über dich in Seelenbetrübnis bitterliche Klage.
Sie erheben über dich in ihrem Jammer ein Klagelied
Und klagen über dich: Wer ist wie Tyrus? wie die Vernichtete inmitten des Meeres?
Da dein Absatz hervorging aus den Meeren, sättigtest du viele Völker;
Mit der Menge deiner Güter und deiner Waren bereichertest du Könige der Erde.
Jetzt, da du gescheitert bist von den Meeren weg in die Tiefen des Wassers,
Sind deine Waren und deine ganze Gemeinde in dir gefallen.
Alle Bewohner der Inseln entsetzen sich über dich
Und ihre Könige schaudern sehr; ihre Angesichter erzittern.
Die Händler unter den Völkern zischen über dich;
Zu Schrecken bist du geworden und bist auf ewig dahin.

Das glänzende Weltbild dieser Herrin der Meere[1] zeichnet uns zugleich ein Volk, das, ganz versunken in materielles Streben, Handel und Gewerbe, Genuß und Gewinn, trotz aller Pracht und Herrlichkeit der Nachwelt weder Schätze höherer Wissenschaft zurückgelassen hat noch eine Literatur, wenn es auch, als Bindeglied des Völkerverkehrs, gerade durch seinen Welthandel die höchste geistige Kultur hätte fördern können. Wahrhaft groß steht den gewaltigen Handelsfürsten Phöniziens das kleine Israel gegenüber, das auf dem stolzen Weltmarkt nur mit den bescheidensten Produkten des Landbaues vertreten war, in dessen Lehre aber die erhabenste Auffassung der Weltgeschichte sich mit der ergreifendsten Poesie vereinigte.

Daniel, der vierte der großen Propheten, geriet schon in jugendlichem Alter in die Gefangenschaft, als Nabuchodonosor nach der Besiegung des ägyptischen Königs Nechao bei Karkemisch Jerusalem zum erstenmal eroberte. Die jüdischen Gefangenen wurden damals ziemlich milde behandelt: sie erhielten als Kolonisten Wohnplätze in den günstigsten Landstrichen Babyloniens angewiesen. Auserlesene Jünglinge aus edeln Familien aber zog der babylonische Eroberer an seinen Hof und ließ ihnen die sorgfältigste Erziehung angedeihen. So geschah es auch mit Daniel, der seinen Namen mit dem babylonischen Ba-la-at-su u-zu-ur („Sein Leben beschütze!" — Hebr. Beltschazzar; Vulg. Baltassar) vertauschte. Er gelangte durch die Rettung der Susanna zu hohem Ansehen bei seinen mit ihm verbannten Stammesgenossen. Auch bei den Babyloniern errang er sich Achtung und Einfluß. Nabuchodonosor übertrug ihm die Verwaltung der Provinz Babylon, setzte ihn über seine chaldäischen Hofgelehrten, erkannte den Gott Daniels als den höchsten aller Götter an und würdigte Daniel selbst bis zu seinem Ende seines Vertrauens. Auch unter seinem Nachfolger Evilmerodach blieb er in Gunst. Erst unter dessen Nachfolger Neriglissar scheint er aus seiner einfluß-

[1] Ez. 27, 1—36. Nach dem Hebräischen; übers. von Keil.

reichen Stellung verdrängt worden zu sein. Während der Perser Cyrus Babylon belagerte, deutete Daniel dem Bel-sar-uzur („Bel den König beschütze!"), Prinzen und Mitregenten des letzten Babylonierkönigs Nabonidus, die wundersamen Zeichen, welche ihm den Sturz des Reiches verkündigten. Er war ein neunzigjähriger Greis, als der siegreiche Cyrus die Juden befreite und nach Palästina zurückkehren ließ. Er blieb in Babylon und unterstützte hier die Interessen seiner Stammesgenossen. Das Jahr seines Todes ist unbekannt. Die letzte seiner Visionen wird ins dritte Jahr des Cyrus verlegt.

Die Aufzeichnungen Daniels sind teils in hebräischer, teils in aramäischer Sprache geschrieben. Er war beider Sprachen mächtig, stellt aber keine von beiden in voller Reinheit dar. Den hebräischen Abschnitten sind Aramäismen beigemischt, und umgekehrt. Im Wesentlichen des prophetischen Charakters ist zwischen ihm und den andern Propheten kein Unterschied. Kleinere, unwesentliche Unterschiede sind in seiner Stellung am Hofe des fremden Eroberers, inmitten eines fremden, heidnischen Volkes und seiner alten Kultur, begründet. Sein Einfluß ruht auf der Deutung von Träumen, und so wird auch ihm selbst im Traume Offenbarung zu teil. Seine Visionen und Weissagungen aber bewegen sich nicht in dem engen Kreise der streng jüdischen Nationalitätsidee und ihrer Ausschließlichkeit, worin das wirkliche, geschichtliche Jerusalem stets als Mittelpunkt der Welt erscheint.

Daniel steht auf einer höheren, kosmopolitischen Warte. Er ist nicht bloß Prophet für Juda und Israel, sondern auch für die heidnischen Völker und Reiche. Die bisherigen Weltreiche gruppieren sich für ihn nicht um das bisherige jüdische Reich, sondern um das kommende messianische Reich, das in ihre Erbschaft tritt, um weit über ihre Territorialgrenzen hinaus die gesamte Erde zu umfassen. Die bisherige Vorstellung, daß der Alte Bund nicht bloß hergestellt werden, sondern auch mit all seinen gesetzlichen Einrichtungen für immer fortdauern sollte, erhebt er zu ihrer wirklichen, geistigen Bedeutung, der zufolge das alte Leviten- und Priestertum mit den blutigen Opfern aufhören, eine neue geistigere Ordnung an ihre Stelle treten soll. Er giebt den vagen, leicht zu mißdeutenden Hoffnungen auf den Messias durch feste Zeitbestimmung einen deutlicheren und sichereren Halt, verscheucht die irrige Vorstellung, als ob mit seinem Erscheinen schon die Glorie der Vollendung für Israel und für die Welt anbrechen sollte, und bereitet so jene Weissagungen vor, welche erst Johannes, der Prophet des Neuen Testamentes, in seiner Apokalypse den späteren Jahrhunderten eröffnen sollte.

Die Bedeutung Daniels liegt mehr in dem gewaltigen Stoff seiner weltumspannenden Visionen als in stilistischer Schönheit der Sprache und Darstellung. Selbst der ungläubige Lord Byron und nach ihm der noch skeptischere Heine haben indes gemerkt, daß das „Gastmahl Baltassars" doch ein wirkliches Stück Poesie ist, und haben versucht, es nachzuahmen. Ihre

Gedichtlein verhalten sich aber zu dem Danielschen Texte wie ein Nippsächelchen aus Elfenbein zu den riesigen geflügelten Kolossen aus Ninive oder Babylon. Man muß sich in die Paläste der babylonischen Herrscher und der persischen Großkönige versetzen, um die überwältigende Majestät jener Poesie zu verstehen, welche in den Visionen des verbannten hebräischen Sehers liegt. Sie sind nicht nach dem Millimetermaß moderner Poetik geschrieben. Während aber die meiste moderne Poesie wohl kaum die Glut des babylonischen Feuerofens ausgehalten hätte, schallt der Gesang der drei Jünglinge, der Genossen Daniels, noch heute fort in allen fünf Weltteilen.

Über Leben und Zeit der zwölf kleineren Propheten sind uns meist nur sehr dürftige Nachrichten erhalten. Ihre Thätigkeit verteilt sich danach auf etwa drei Jahrhunderte, von Mitte des 8. bis Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Die drei ältesten fallen nämlich ungefähr in die Zeit des Isaias; der jüngste, Malachias, scheint nach dem Inhalt seiner Prophetie ein Zeitgenosse des Esdras und Nehemias gewesen zu sein, genauer aber läßt sich die Zeit seines Wirkens nicht bestimmen.

Von den drei ältesten zeichnet sich Osee durch klare Gruppierung des Stoffes und sorgfältiges Innehalten des poetischen Parallelismus aus; er springt aber häufig rasch von einem Bilde zum andern über, so daß die Verbindung undeutlich, der Sinn selbst öfters dunkel wird. Die Annahme ist wohl begründet, daß wir in seiner Prophetie nur einen gedrängten Auszug der vielen Reden vor uns haben, die er im Laufe von mehr als vierzig Jahren an das Volk hielt. Joel, der wie Osee um die Zeit des Königs Ozias wirkte, steht als Dichter wohl am nächsten an Isaias und Habakuk, sowohl was Klarheit und künstlerische Feinheit als Erhabenheit des Schwunges betrifft. Seine Prophetie beginnt mit einer der schönsten Naturbeschreibungen, welche das Alte Testament enthält. Es ist die Schilderung der Heuschreckenplage, welche von einigen als rein historisch, von andern als rein prophetisch oder wenigstens zugleich prophetisch gedeutet wird.

Was übrig ließ die Raupe, fraß die Heuschrecke, und was übrig ließ die Heuschrecke, fraß der Käfer, und was übrig ließ der Käfer, fraß der Kornbrand.

Wachet auf, Trunkene, und weinet; und heulet alle, die ihr Wein trinket, ob der Süßigkeit, weil sie entschwunden ist aus eurem Munde.

Denn ein Volk zog her über mein Land, ein tapferes und zahlloses; seine Zähne sind wie Löwenzähne, sein Gebiß ist wie eines jungen Leuen.

Es machte meinen Weingarten zur Wüste und schälte ab meinen Feigenbaum; nackt zog es ihn aus und warf ihn nieder; weiß wurden seine Äste.

Wehklage gleich einer Jungfrau, angethan mit dem Bußsacke, um den Mann ihrer Jugend.

Entschwunden ist Opfer und Weinspende aus dem Hause des Herrn; es trauern die Priester, die Diener des Herrn.

Verheert ist das Land, es trauert der Boden; denn vernichtet ist der Weizen, vertrocknet ist der Wein, verschmachtet das Öl.

Bestürzt sind die Ackersleute, es heulen die Winzer, ob des Weizens und der Gerste, weil zu Grunde gegangen des Feldes Ernte.

Der Weinstock ist verloren und der Feigenbaum verschmachtet, Granate und Palme und Apfelbaum und alle Bäume der Flur sind verdorrt, so daß dahin ist die Freude von den Menschenkindern.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Blaset die Posaune auf Sion, lärmet auf meinem heiligen Berge; erbeben sollen alle Bewohner des Landes, weil kommt der Tag des Herrn, ja nahe ist er,

Ein Tag der Finsternis und des Dunkels, ein Tag des Gewölkes und des Sturmes; dem Morgen gleich ausgebreitet über die Berge ist ein zahlreiches und starkes Volk; ihm gleich war keines vom Anfange an und wird keines sein nach ihm auf die Jahre von Geschlecht zu Geschlecht.

Vor ihm her ist verzehrend Feuer und nach ihm sengende Flamme; gleich einem Garten der Wonne ist das Land vor ihm, und nach ihm Öde der Wüste; und niemand ist, der ihm entkomme.

Gleich dem Ansehen von Rossen ist ihr Ansehen, und wie Reiter, so rennen sie.

Wie Getöse von Wagen hüpfen sie auf der Berge Gipfel, gleich dem Prasseln der Feuerflamme, welche Stoppeln frißt, gleich einem gewaltigen Volke, das gerüstet ist zum Kampfe.

Angesichts seiner sind in Ängsten die Völker; das Antlitz aller wird gleich einem Topfe.

Gleich Helden laufen sie, wie Kriegsleute ersteigen sie die Mauer; alle gehen auf ihren Wegen und weichen nicht von ihren Pfaden.

Keiner drängt seinen Nächsten, alle gehen auf ihrer Bahn; sogar auch durch die Fenster fallen sie ein und lassen sich nicht abweisen.

Sie ziehen in die Stadt, laufen auf der Mauer, besteigen die Häuser; durch die Fenster brechen sie ein wie ein Dieb.

Vor ihm erbebt die Erde, erzittern die Himmel; Sonne und Mond verdunkeln sich, und die Sterne ziehen zurück ihren Glanz.

Und der Herr erhebt seine Stimme vor dem Angesichte seines Heeres, denn sehr groß ist sein Heerlager, ja gewaltig und vollziehend sein Wort; denn groß ist der Tag des Herrn und furchtbar überaus, und wer wird ihn überstehen? [1]

Viele Wendungen weisen deutlich genug darauf hin, daß es sich hier nicht um eine bloße poetische Naturschilderung handelt. In dem Bilde der Verwüstung, welche die Schwärme der Heuschrecken anrichten, erschaut der Seher ein Bild der noch viel schrecklicheren Verheerung, welche seinem Volke von den gewaffneten Schwärmen fremder Eroberungsheere bevorsteht, und diese schrecklichen Heimsuchungen hinwieder sind nur ein Vorspiel für den „Tag des Herrn", d. h. den Tag des Gerichtes, der alle Völker bedroht und der alle ausnahmslos zur Buße mahnt. Diese Durchdringung von Bild und Gegenbild mit der dreifachen Perspektive, die von der nächsten Zukunft über fernere Strafgerichte bis ans Ende der Zeiten hinausragt, verleiht der markigen Zeichnung erst ihre volle Kraft und erhabene Größe. Die Natur wird dem Dichter zum Spiegel der Geschichte, und in Geschichte wie Natur

[1] Joel 1, 4 bis 2, 11. Übers. von Loch und Reischl.

bleibt sein Blick auf den Ewigen gerichtet, in dem allein alles seine höhere Einheit findet.

Amos, der Hirt von Thekue (im Stamme Zabulon), wurde aus der Mitte seiner Schaf- und Ziegenherden zum hohen Amte des Propheten berufen. In seiner Prophetie finden sich freundliche Anklänge an seinen früheren schlichten Stand. Während der hl. Hieronymus feinere Bildung an ihm vermißte, sprach sich schon der hl. Augustinus begeistert aus über seine nicht künstlich angelernte, sondern aus himmlischer Erleuchtung stammende Beredsamkeit, „die in der That durch das einfache, klare Gefüge der Sätze und eine unvergleichliche Mischung von Kraft und Milde das Gemüt fesselt, die Phantasie erleuchtet und den Willen mit gewaltigen Eindrücken der Furcht sowohl als auch der Hoffnung anregt und beherrscht“. Seine Prophetie klingt in ein liebliches Idyll aus:

Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da sich anreihen wird der Pflüger an den Schnitter und der Traubenkelterer an den Sämann, und träufeln werden die Berge Süßigkeit, und alle Höhen werden bebaut sein.

Und ich werde heimführen die Gefangenen meines Volkes Israel, und sie werden wieder bauen verödete Städte und darin wohnen, und werden Weingärten pflanzen und trinken deren Wein, und werden Gärten anlegen und essen deren Früchte.

Und ich pflanze sie auf ihren Boden und reiße sie fürder nimmer aus ihrem Lande, das ich ihnen gegeben, spricht der Herr, dein Gott [1].

Von Abdias liegt nur eine kurze Weissagung wider die Idumäer vor, ungefähr aus derselben Zeit wie die drei eben genannten Propheten. Das Buch Jonas ist seiner äußeren Gestalt nach eigentlich historisch; prophetisch wird es erst durch die typische Vorbildlichkeit der Schicksale des Propheten, welche Christus selbst auf seine Auferstehung bezog. Wie Isaias, so ist auch Michäas vorwiegend ein Prophet des Trostes, er gleicht ihm auch in Reinheit, Schönheit und Bilderreichtum der Sprache, ist indes mitunter gedrängter und weniger leicht verständlich.

Unter den übrigen nehmen in Bezug auf dichterische Vollendung Nahum und Habakuk die erste Stelle ein. Beide fallen in die Zeit des Königs Manasses, die Weissagung des Nahum etwa in das Jahr 664. „Von den sämtlichen kleineren Propheten“, sagt Lowth, „dürfte keiner die Erhabenheit, Glut und Kühnheit des Nahum erreichen. Seine Prophetie ist überdies ein völlig abgerundetes Gedicht; der Eingang ist herrlich und voll Majestät; die Vorbereitung zum Untergange Ninives und der Untergang selbst wird in den glühendsten Farben geschildert, mit wunderbarer Anschaulichkeit und Kraft.“ Cornely bestätigt dieses Urteil, fügt aber noch ein wichtiges Moment hinzu: „Wie keiner der kleineren Propheten

[1] Amos 9, 13—15. Übers. von Loch und Reischl.

Nahum an Erhabenheit und Kühnheit erreicht, so erreicht ihn auch keiner der biblischen Dichter in dramatischer Lebendigkeit der Darstellung; gleich als ob er selbst gegenwärtig wäre, redet er (in seiner Weissagung über den Untergang Ninives) bald Ninive an bald Judäa, jetzt die fliehenden Assyrer, jetzt die die Stadt plündernden Feinde, jetzt führt er den Herrn selbst redend ein, jetzt giebt er den Führern der Feinde oder den Assyrern das Wort."

Die Prophetie des Habakuk besteht aus zwei Teilen; im ersten verkündet er in einem Zwiegespräch, das er selbst mit Gott hält, den Juden die ihnen durch die Chaldäer drohende Strafe, den Chaldäern ihren Untergang; im zweiten aber wendet er sich in einer herrlichen Dithyrambe an Gott und feiert zugleich seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Dieses Gebet ist eines der schönsten Denkmäler religiöser Poesie aller Länder und Zeiten.

Herr! ich habe gehört deine Kunde und fürchte mich. Herr! dein Werk, inmitten der Jahre rufe es ins Leben. Inmitten der Jahre mache sie offenbar; indes du zürnest, wirst du des Erbarmens eingedenk sein.

Gott wird vom Süden her kommen und der Heilige vom Berge Pharan; es bedecket die Himmel seine Herrlichkeit, und seines Lobpreises voll wird die Erde.

Sein Aufglänzen wird sein wie Licht; Strahlen aus seinen Händen; darin verhüllt sich seine Stärke.

Vor ihm her gehet der Tod, und es ziehet aus der Verderber vor seinen Füßen.

Er stehet und mißt ab die Erde; blicket und löset Völker auf; und es zerbersten die Berge der Urzeit; einsinken die Hügel der Welt unter den Gängen seines ewigen Seins.

Unter dem Drucke sehe ich Äthiopiens Gezelte; es beben die Zeltdecken des Landes Madian.

Bist wider Ströme du ergrimmet, Herr? oder ist wider die Ströme dein Zürnen? oder wider das Meer dein Dräuen? Der du steigest auf deine Rosse, und deine Wagen sind Heil.

Wecken wirst du, wecken deinen Bogen, wegen der Schwüre an die Stämme, die du gesprochen hast. Ströme spaltest du der Erde;

Es sehen dich und zucken zusammen die Berge; Erguß von Wassern strömet nieder; die Tiefe giebt ihre Stimme, die Höhe hebt ihre Hände empor.

Sonne und Mond halten an in ihrer Behausung, beim Lichte deiner Pfeile, sie weichen bei dem Glanze deines blitzenden Speeres.

Im Grimme durchschreitest du die Erde; im Zorne machst du Völker erstarren.

Du ziehest aus zur Rettung deines Volkes, zur Rettung mit deinem Gesalbten.

Du schlägst ab das Haupt von dem Hause des Frevlers, legest bloß dessen Grund bis an den Hals.

Du fluchest seinen Sceptern, dem Haupte seiner Krieger, welche kommen wie der Sturm, mich zu zerstreuen; deren Freudengeschrei ist wie dessen, der verzehret den Armen im Verstecke.

Du bahnest Weg in dem Meere deinen Rossen, im Schlamme großer Wasser.

Ich hörte es — und mein Leib erzittert; bei dem Rufe beben meine Lippen.

Vermorschen möge mein Gebein, und unter mir es wimmeln, daß ich ruhe an dem Tage der Trübsal, — daß ich hinanziehe zu unserem gegürteten Volke.

Denn der Feigenbaum wird nicht blühen und kein Trieb sein in den Weingärten. Täuschen wird des Ölbaums Ansatz, und die Ackerfluren werden nicht Nahrung geben. Entrissen ist das Schaf aus seiner Hürde, und nicht werden Rinder an den Krippen sein.

Doch ich — ich werde in dem Herrn mich freuen und frohlocken in Gott, meinem Heilande.

Gott der Herr ist meine Kraft und machet meine Füße wie die der Hirsche, und auf meinen Höhen läßt er, der Sieger, mich schreiten, singend in Psalmen [1].

Sophonias dämpft die glanzvollen Schilderungen, welche die andern Propheten von dem schließlichen Triumph des Messias entwerfen, durch die Erinnerung, daß zunächst Armut und Niedrigkeit seiner und seines Volkes harren. Seine maßvolle Darstellung ist klar und lebhaft, seine Sprache edel und gewählt, und frühere Weissagungen, die er den seinigen einflicht, sind mit denselben so kunstvoll verbunden, „daß sie, wie schöne glänzende Blumen auf einem dunkeln Rasen prangend, mit zur Vollendung des Ganzen gehören“ [2].

Aggäus, der erste der nachexilischen Propheten, tröstete die Erbauer des neuen Tempels durch die freudige Ankündigung, daß in diesen Tempel der Menschgewordene selbst seinen Einzug halten werde, vorwiegend in schlichter, einfacher Rede, die sich aber doch gelegentlich zu lebhafter Frageform und echt poetischem Schwung erhebt.

Die längere Prophetie des Zacharias, welche den Einzug Christi am Palmsonntag, den schnöden Preis seines Verrats, die schmähliche Flucht der Jünger und die Durchbohrung der Seite Christi am Kreuze (12, 10) zum voraus ankündigt, hat wegen ihrer dunkeln Symbolik den Auslegern viel zu schaffen gemacht, ist aber reich an poetischer Schönheit und kommt durch Tiefe, Reichtum und Großartigkeit der majestätischen Erhabenheit des Isaias vielfach nahe. Obwohl seine Sprache nicht frei von Chaldäismen, ist sie doch im ganzen rein und zeigt eine innige Vertrautheit mit den Schriften der früheren Zeit.

Malachias, der Herold des großen neutestamentlichen Opfers, das den Herrn auf der ganzen Erde vom Aufgang bis zum Niedergang verherrlichen soll, weist zu einer Zeit, wo das Volk schon allgemein aramäisch [3] sprach, noch die reine Sprache der älteren Zeit auf. Charakteristisch für

---

[1] Hab. 3, 2—19. Übers. von Loch und Reischl.

[2] P. Schegg, Geschichte der letzten Propheten S. 21.

[3] So wird heute die semitische Sprache genannt, die man früher als biblisch-chaldäische zu bezeichnen pflegte und die in Aram, im südlichen und nördlichen Mesopotamien als Volkssprache gesprochen wurde.

ihn ist der Wechsel von Fragen und Antworten, der seine Predigt belebt und ihr eine zündende oratorische Wucht verleiht [1].

Der höchste Triumph der Propheten war indes kein künstlerischer, sondern ein religiöser. Etwa vierhundertundfünfzig Jahre nachdem die Prophetie des Malachias verklungen war, etwa hundert Jahre nachdem das zweite Buch der Makkabäer zum Abschluß gelangte, stieg der Eingeborene des Vaters auf diese Erde nieder und erfüllte Zug um Zug das deutliche Bild, das die Propheten von ihm entworfen hatten. Anknüpfend an die Worte der alten Verheißungen, ward seiner gebenedeiten Mutter von dem Engel das große Geheimnis der Menschwerdung angekündigt. Die Schriften des Alten Bundes sind, soviel wir wissen, die einzige Lesung, die Literatur des Menschgewordenen gewesen. Die Fragen und Antworten, die er als zwölfjähriger Knabe im Tempel an die Gesetzeslehrer richtete, können sich kaum auf etwas anderes bezogen haben. Während seines öffentlichen Lehramtes hat er sich unaufhörlich auf sie berufen und erfüllt, was sie von ihm zum voraus verkündigten. Das letzte Wort des am Kreuze sterbenden Erlösers war ein Psalmvers: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist!“ Der Lyrik der Psalmen ward damit eine Bevorzugung zu teil, die keiner irdischen Poesie je beschieden werden sollte. Das Liederbuch des Gottmenschen ist auch das liturgische Liederbuch seiner Kirche geworden.

Mit seiner glorreichen Auffahrt in den Himmel war indes der großartige Beruf der hebräischen Sprache erfüllt; sie behielt ihren Wert nur als Zeugin der Vergangenheit. Die Predigt des ersten Pfingstfestes erscholl in den Sprachen aller Völker fern und nah, an die Parther, Meder, Elamiten, die Bewohner von Mesopotamien, Judäa, Kappadocien, Pontus, Kleinasien, Phrygien, Pamphylien, an die Ägypter, Libyer, Römer, an die Kreter und Araber. Das Christentum beschränkte sich nicht nur auf ein bevorzugtes Volk, sondern hielt seinen Einzug sofort in die Weltliteratur, um die getrennten Völker, Stämme und Sprachen in einer großen religiösen Einheit zu verbrüdern. Wie indes die Vorbereitung des Erlösers Jahrtausende in Anspruch genommen hatte, so vollzog sich auch die Ausbreitung des Christentums nur langsam und stufenweise im Laufe der Jahrhunderte, weil Gott weder in das Walten der menschlichen Freiheit noch in die natürliche Entwicklung der Menschheit gewaltsam eingreifen wollte.

---

[1] Über die kleineren Propheten vgl. P. Schegg, Geschichte der letzten Propheten. Regensburg 1853; Die kleinen Propheten, übersetzt und erklärt. Ebd. 1854. — B. Neteler, Gliederung der Bücher der zwölf Propheten. Münster 1871. — *Trochon*, Les petits Prophètes. Paris 1883. — *J. Knabenbauer* S. J., Comment. in proph. min. 2 voll. Parisiis 1886.

Fünftes Kapitel.

Babylonische und assyrische Schriftdenkmäler.

Der biblische Bericht[1] weist uns auf das Land Sennaar, d. h. Babylonien, hin als auf das Land, wo die bisher vereinten Nachkommen Noes sich nach verschiedenen Völkern und Sprachen geteilt haben. Als Söhne Chams werden „Chus und Mesraim und Phuth und Chanaan"[2] genannt, als Sohn des Chus[3] Nimrod. „Der fing an zu sein ein Gewaltiger auf Erden; und er war ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn. Deshalb ging das Sprichwort aus: Wie Nimrod ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn. Der Anfang aber seines Königtums war Babylon und Arach und Achad und Chalanne im Lande Sennaar. Von diesem Lande ging aus Assur und baute Ninive und die Gassenstadt und Chale, und Resen zwischen Ninive und zwischen Chale. Dies ist die große Stadt." In der Ebene von Sennaar verfielen die bis dahin vereinten Geschlechter auf den übermütigen Plan: „Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm, dessen Spitze bis an den Himmel ragt, und verherrlichen wir unsern Namen, ehe daß wir zerstreut werden über alle Lande!" Gott aber stieg hernieder, verwirrte ihre Sprache, so daß keiner mehr den andern verstand, und vereitelte so ihr vermessenes Beginnen[4]. „Und so zerstreute sie der Herr von dort hinweg über alle Lande, und sie hörten auf zu bauen die Stadt. Und darum nannte man deren Namen Babel; denn dort ward verwirrt die Sprache der ganzen Erde; und von dort weg zerstreute sie der Herr über alle Lande."[5]

Die Encyklopädisten und zahlreiche Aufklärlinge nach ihnen haben diesen Bericht gleich einer naiven Kinderfabel verachtet. Die in Mesopotamien seit fünfzig Jahren vorgenommenen Ausgrabungen haben jedoch mit jedem Jahrzehnt deutlicher den Wert jenes Berichtes dargethan, und die wissenschaftliche Forschung hat nicht bloß keine Widersprüche dagegen aufgedeckt, sondern ihn vielmehr Zug um Zug, wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit, bestätigt, wenn auch die nur zu kleinem Teil durchwühlten Trümmerfelder der ältesten Riesenstädte manches Rätsel eher erschwert als gelöst haben. Unbestreitbar aber bezeugen sie das Dasein einer uralten Kultur, die weder in linguistischer noch chronologischer und historischer Hinsicht mit der Bibel im Widerspruch steht[6].

---

[1] Mos. 10, 10 und 11, 1—9. [2] Ebd. 10, 6. [3] Ebd. 10, 8.

[4] 1 Mos. 11, 8. 9.

[5] *Fr. de Hummelauer*, Comment. in Genesin (Paris. 1895) p. 285 sqq.

[6] Treffliche Übersicht bei *E. A. Wallis Budge*, A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities, with 34 plates. London 1900. — Eb. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 2. Aufl. Gießen 1883; Keilinschriften und

1. Sprache, Schrift und älteste Nachrichten.

Zu den wichtigsten Momenten dieser Kultur gehört eine Sprache und Schrift, mit deren Alter sich nur die alten Denkmäler Ägyptens vergleichen lassen. Die Sprache, durch den Fleiß zahlreicher Forscher heute im wesentlichen erschlossen, lexikographisch wie grammatisch bearbeitet, stellt einen selbständigen Zweig der semitischen Sprachfamilie dar. Sie ist auf den assyrischen und babylonischen Inschriften nicht völlig gleich, wird aber der Kürze wegen einfach die assyrische genannt. Die Schrift, erst von den Babyloniern angewandt, von ihnen dann zu den Assyrern gelangt, ist nicht semitischen Ursprungs, sondern von einem andern Volksstamme herübergenommen, dessen Sprache wohl am besten an das Ägyptische angereiht werden kann. Sie wird von den meisten akkadisch genannt, von einigen auch sumerisch. Ob der Name Sumir ursprünglich den südlichen, Akkad den nördlichen Teil des alten Babyloniens bezeichnete, ist ungewiß, obwohl die ältesten Könige sowie auch spätere assyrische Herrscher auf den Keilinschriften sich „Könige von Sumir und Akkad" nennen. Die Schrift war anfänglich ideographisch, und zwar bildlich, d. h. sie bezeichnete die Idee oder deren sinnliches Bild, nicht den Laut; später aber wurden die Bilderzeichen mit einem dreikantig zugespitzten Griffel auf weichen Ton geschrieben und erhielten dadurch die Form der Keilschriftzeichen; diese aber werden auch als Silbenzeichen für den betreffenden Laut angewandt. Die Babylonier nahmen die fremden Schriftzüge in dieser doppelten Anwendung herüber, einmal als Ideogramm, das sie aber nach ihrer eigenen Sprache aussprachen, dann auch als Silbenzeichen nach seinem ursprünglichen Lautwert. Das Verhältnis der phonetischen Silbenzeichen zu den Ideogrammen ist in den verschiedenen Texten verschieden. Die ältesten Texte sind fast ganz mit Ideogrammen geschrieben, die magischen und religiösen Texte zum größten Teile, die astrologischen vorzugsweise, aber die historischen Texte und Privaturkunden, wie Kontrakte, Briefe u. s. w., meistens mit den einfachsten phonetischen Zeichen. Die gram-

---

Geschichtsforschung. Gießen 1878. — E. Meyer, Geschichte des Alterthums. I. Bd. Stuttgart 1884. — *Gius. Brunengo,* L'Impero di Babilonia e di Ninive. 2 voll. Prato 1885. — *Basil. T. A. Evetts,* New Light on the Bible and the Holy Land. London 1892. — F. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens. Berlin 1885. — *F. Vigouroux,* Manuel biblique. 3e éd. Paris 1882—1883. — C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte. Gotha 1886. 1888. — H. Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens. Leipzig 1892. — Fr. Kaulen, Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen. 5. Aufl., Freiburg 1899, worin ein gutes, chronologisch geordnetes Literaturverzeichnis bis zum Jahre 1889 sich findet. Die umfassendsten und zuverlässigsten Literaturangaben bietet C. Bezold, Kurzgefaßter Überblick über die babylonisch-assyrische Literatur (Leipzig 1886), und Artikel „Assyria" (Pauly-Wissowa, Realencyklopädie II, 1751—1771).

matischen und lexikalischen Inschriften, die Interlinearübersetzungen religiöser und magischer Texte, die Syllabare u. dgl. sind immer in den einfachsten phonetischen Zeichen geschrieben[1]. An der Sonne getrocknet und im Feuer gebrannt, wurden die Täfelchen hart und konnten wie die mit dem Meißel in Stein eingehauenen Inschriften Jahrhunderte und Jahrtausende überdauern.

Viele Tausende solcher Täfelchen sind heute in den Bibliotheken und Museen Europas, besonders im British Museum zu London, vereint; viele Hunderte sind durch Faksimile, Druck und Phototypie vervielfältigt, auch übersetzt, erklärt und für historische Zwecke verwertet worden[2]. Überreste riesiger Bauten, großartige Bildwerke und zahlreiche Erzeugnisse der Kleinkunst sind aus dem Schutt der Jahrtausende hervorgetreten und beleuchten, gleichsam als Illustration zu den keilinschriftlichen Texten, die Kunst- und Kulturgeschichte jener weit entlegenen Zeiten. Doch sind unzweifelhaft die Ruinenfelder von Khorsabad, Kuyundschik (Ninive), Nimrud, Hillah (Babylon), Borsippa, Birs Nimrud, Mukayyar oder Mughair (Ur), Warka (Erech), Nippur, Telloh, Susa (Schuster) u. s. w. noch lange nicht erschöpft. Die Sammlungen, welche sich in den Palästen der assyrischen und babylonischen Herrscher fanden, sind nur zum Teil, in wirrer Unordnung, vielfach beschädigt, nach Europa gelangt. Von den erhaltenen Täfelchen sind die meisten abgebrochen, verletzt, an vielen Stellen schwer leserlich oder ganz unleserlich geworden. Von größeren Werken oder Sammlungen liegen nur Fragmente vor, und bei weitem die meisten, auch kleineren Inschriften haben Lücken oder Stellen, die sich nicht mehr entziffern lassen. Nur cum grano salis, d. h. in einem noch sehr eng begrenzten Sinn, kann man von

---

[1] F. Delitzsch, Die Entstehung des ältesten Schriftsystems oder der Ursprung der Keilschriftzeichen. Leipzig 1897.

[2] Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum by *C. Bezold*, printed by order of the Trustees. 5 voll. 4°. London 1889—1899. Der V. und Schlußband dieses wissenschaftlichen Kataloges enthält den Generalindex der Sammlungen aus Kouyunjik und ermöglicht erst jetzt die wissenschaftliche Ausnutzung dieser Sammlungen, welche die erste Grundlage der Assyriologie bilden. Eine Auswahl von Texten daraus bildet das Sammelwerk des Britischen Museums: The Cuneiform Inscriptions of Western Asia. 5 vol. fol. London 1861, an dem Sir Henry Rawlinson, E. Norris, G. Smith und Th. G. Pinches gearbeitet haben. Einen Vorläufer hatte dieses monumentale Werk an *H. J. Layard*, Inscriptions in the Cuneiform Character from Assyrian Monuments. Fol. London 1851, dessen Herausgabe der verdienstvolle Dr. Samuel Birch besorgte. Die Fortsetzung dieser offiziellen Textausgabe ist seit 1896 wieder aufgenommen worden, in etwas kleinerem Format, unter dem Titel: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets etc. in the British Museum, printed by order of the Trustees, part. I—XI. (549 plates.) London 1896—1900. — Das Hauptorgan für die assyriologische Forschung bildet die von C. Bezold geleitete „Zeitschrift für Assyriologie“ (Weimar, E. Felber), von der jetzt der 14. Band (1900) vorliegt.

assyrisch-babylonischer Prosa und Poesie, Epik und Lyrik, Bibliotheken und Literatur überhaupt reden.

Bei weitem die größte Masse der bis jetzt entzifferten Steininschriften und Täfelchen gehört dem Gebiete der offiziellen und privaten, geschäftlichen oder wissenschaftlichen Alltagsprosa an, bietet weder Poesie noch prosaische Darstellung von höherem künstlerischen Charakter, ist aber für das Studium der Geschichte von unschätzbarem Wert.

Nach der Bibel vollzog sich die erste Staatenbildung in den großen Flußebenen des Euphrat und Tigris, als, Ägypten abgerechnet, die übrige Welt noch in patriarchalem oder halb barbarischem Zustand sich befand. Nimrod, der Enkel Chams, so heißt es da, gründete Babel, Arach (Erech), Achad (Akkad) und Chalanne (Kalneh) im Lande Sennaar, und Assur zog aus demselben Lande aus und gründete Ninive, Rechoboth und Chale (Kalach) und Resen zwischen Ninive und Kalach: „das ist die große Stadt“. Viele dieser Namen wurden schon in der ersten Periode der assyrischen Forschung auf Thontäfelchen nachgewiesen. Genaue Messungen und Schätzungen, welche für den Flächenraum des alten Ninive (1800 Acres) etwa eine Bevölkerung von 170 000 Seelen annehmen ließen, schienen den Angaben des Propheten Jonas wie des griechischen Schriftstellers Ktesias zu widersprechen; der anscheinende Widerspruch fand indes seine Lösung darin, daß unter dem Namen „der großen Stadt“ nicht bloß das eigentliche Ninive, sondern zugleich die umliegende dicht bevölkerte Landschaft mit Kalach, Rechoboth und Resen miteinbegriffen wurde.

Der biblische Turm von Babel hat sich in den Ruinen von Birs-i-Nimrûd wiedergefunden, dessen hohes Alter die Keilinschriften bezeugen. Von den Babyloniern Bit-Zida genannt und als Heiligtum dem Gotte Nebo geweiht[1], bildet er den Mittelpunkt der Stadt Borsippa, die später unter Nabopolassar und Nabuchodonosor mit dem eigentlichen Babylon nicht förmlich verschmolz, aber in engster Beziehung stand. Ein anderer Tempel, Bit-Saggil, im eigentlichen Babylon, war dem Gotte Bel geweiht. Die beiden Tempel waren die angesehensten Heiligtümer der alten Riesenstadt. Nebukadnezar ließ den Tempel von Bit-Zida glänzend herstellen und die Spitze desselben völlig ausbauen, die, nach einer Inschrift aus seiner Zeit[2],

---

[1] Bit(u) Zi-da (= bitu kinu) bedeutet das festbegründete Haus, Haus der Wahrheit und Gerechtigkeit, templum sanctum, wie die Araber Jerusalem al-beit al-muqaddas, das heilige Haus, nennen, das Haus der Heiligkeit, Hort der Geheimnisse, der Offenbarung, der Mysterien. Nebo (= Nabû, verwandt mit dem hebräischen Nabi, der Prophet, der Sprecher) heißt der Gott der Sprache, der Offenbarung, der Weisheit, der die Menschen die Weisheit lehrt.

[2] Die schönste aller erhaltenen Inschriften, die sogen. Inschrift des East India House, wird gegenwärtig im India Office zu London aufbewahrt.

bis dahin noch immer unvollendet geblieben war. Er sparte weder Zedernholz noch Bronze, weder Silber noch Gold, um den Tempel zum prächtigsten seines Reiches zu machen.

Eine spätere, von P. Straßmaier entdeckte und erklärte Urkunde zeigt uns, daß der alte Tempeldienst der Babylonier mit der Verehrung der Gestirne, mit Astronomie und Astrologie zusammenhing. Es ist ein systematischer Auszug aus einem alten Lehrbuch von Borsippa über Astronomie und Astrologie, eigenhändig geschrieben von Bel-akhe-iddin zu Borsippa im Jahre 138 v. Chr. „Wie fast alle astronomischen Texte beginnt er mit: ‚ina amat Bel u Bilti-ia purussû (Gemäß dem Worte des Bel und der Beltis)‘, behandelt dann die Bedeutung des Sommer- und Winter-Solstitium, der Tag- und Nachtgleiche im Frühling und Herbst, den Zusammenhang der Orakel mit dem Vollmonde, den Einfluß des Mondes und der Sommerhitze auf den Krankheitszustand der Menschen und die Beschwörungen zur Heilung der Krankheiten, die verschiedenen Opfer im Frühlinge und im Herbste, und die Bedeutung des heliakischen Auf- und Unterganges des Sirius und des Sternes Shugi. In Verbindung mit diesen Himmelserscheinungen stehen die verschiedenen Feste: die Trauer im Hochsommer für Thammuz, die Klage für die abnehmende Sonne, die Trauer im Winter für das Verschwinden der Vegetation, die Feste für Marduk beim Wiedererscheinen der Vegetation im Frühlinge, die verschiedenen Zeremonien beim öffentlichen Gottesdienste, bei denen die Heilpflanzen, die Amulette (abnu), die verschiedenen Holzarten, die Getreidearten &c. eine bedeutende Rolle spielen. Angereiht werden hier auch die Vorherbestimmungen aus den verschiedenen heiligen Vögeln, die in den Tempeln gehalten wurden. Eine vollständige Erklärung des ganzen Textes fordert noch eingehendere Studien; doch sehen wir hier zum erstenmal schon jetzt die eminent astronomische Bedeutung der beiden Haupttempel von Babylon, Bit-Saggil und Bit-Zida, da die Himmelserscheinungen, wie Finsternisse, Kehrpunkte und Lauf der Planeten, als ‚Töchter des Tempels Saggil‘ bezeichnet werden, die im Hochsommer in Prozession ausziehen nach Bit-Zida, dem Hause der Nacht, um die Nächte zu verlängern, während umgekehrt die ‚Töchter von Bit-Zida‘ nach Bit-Saggil, dem Hause des Tages, ausziehen, um die Tage zu verlängern. Ob hiermit die verschiedene Orientation der babylonischen Tempel in Verbindung steht, können uns vielleicht die Assyriologen sagen, welche Babylon besucht haben. Die Ruinen von Bâbil oder Mudjelibeh sollen mit den Seiten, nicht mit den Ecken, dagegen die Ruinen von Birs-i-Nimrûd mit ihren Ecken nach den Himmelsgegenden orientiert sein.“ [1]

---

[1] Neue babylonische Planetentafeln von Jos. Epping S. J. und J. N. Straßmaier S. J., in der „Zeitschrift für Assyriologie“ (Sept. 1891) VI, 216.

Das biblische Ur der Chaldäer war bereits in der Gegend des heutigen Mukayyar nachgewiesen, als die Ausgrabungen des Sonnentempels zu Abu Habba, dem alten Sippara (1878), und die Ausgrabungen zu Telloh (Tel-Loh, 1878—1881) neue Aufschlüsse über die älteste Kultur in Nieder-Chaldäa zu Tage förderten. Als Nabonidus, der eifrigste Bauherr unter den späteren babylonischen Königen, um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. den verfallenen Sonnentempel zu Sippara wiederherstellen wollte, fand er in den Trümmern desselben geschrieben den Namen des Chammurabi, des alten Königs, der 700 Jahre vor Burraburyash den Sonnentempel und den Turm auf dem alten Fundamente errichtet hatte. Da Burraburyash um 1500 v. Chr. lebte, so hätte Chammurabi schon 2200 v. Chr. in Babylon regiert[1]. Derselbe Nabonidus fand aber bei ähnlichen Restaurationsarbeiten einen noch älteren Sonnentempel in Sippara, und so besagt sein Bericht: „Der Sonnengott ließ mich auffinden die Inschriften des Naram-Sin, des Sohnes des Sargon, welche in 3200 Jahren keiner der mir vorangegangenen Könige aufgefunden hatte.“ Sargon hätte also 3750 Jahre v. Chr. schon im unteren Stromlande des Euphrat geherrscht. Die Genauigkeit, welche sonst in den astronomischen und chronologischen Angaben der Babylonier herrscht, erlaubt es kaum, diese Zahl ohne weiteres zu verwerfen, wenn sie auch großes Befremden hervorrief. Ein in Telloh aufgefundenes Alabastergefäß trug die Inschrift: „Naram-Sin, König der vier Regionen.“ Andere Inschriften aus Nippur und Telloh wiesen auf eine noch ältere Zeit hin, in welcher diese Stätte, Lagash genannt, noch nicht unter Babylon stand, sondern von eigenen Herrschern regiert wurde[2]. Als solche werden Uru-ka-gi-na, Ur-Nina und Akurgal E-an-na-du genannt. Die in Telloh gefundenen Skulpturen weisen einen ganz andern Typus auf als die um mehr als 2000 Jahre späteren von Ninive. Lagash kam unter die Herrschaft der Könige von Ur. Aus einer Stätte mehr als anderthalbtausendjähriger Kultur also war es, daß Abraham wegberufen ward, um der Stammvater eines auserwählten Volkes zu werden und jene reineren Überlieferungen zu retten, welche unter dem Gestirndienst der Chaldäer völlig erstickt zu werden drohten.

---

[1] Letters and Inscriptions of Hammurabi, King of Babylon, about 2200 B. C. Edited etc. by *L. W. King*. London 1900.

[2] Vgl. Nippur, or Explorations and Adventures on the Euphrates, the narrative of the University of Pennsylvania Expedition to Babylonia in the years 1888—1890 by *John Punnett Peters*. 2 voll. New York and London 1897 (II, 246 sq. Geschichte von Nippur). — Zeitungsnachrichten zufolge hat Dr. H. V. Hilprecht in Nippur eine vollständige „Tempelbibliothek“ mit nahezu 18 000 Täfelchen ausgegraben, die älteste bisher gefundene Sammlung, die über 2200 v. Chr. zurückreicht und weitere überraschende Aufschlüsse erwarten läßt.

2. Briefe aus dem 16. und 15. Jahrhundert vor Christus.

Über die Zeit der Patriarchen von Abraham bis Jakob, über Moses, die Richter und die ersten Könige von Juda gewähren die Keilinschriften bis dahin keine Nachrichten von wichtigerem Belang. Eine Ausnahme bilden nur die vor kurzem in Tell el-Amarna aufgefundenen Briefe[1] mesopotamischer Fürsten und westasiatischer Beamten an die zwei Pharaonen Amenophis III. und Amenophis IV. Der Name des ersteren, Nefer-kheper-ra, ist in denselben in „Napkhurriya" oder „Napkhurririya" verändert, der des letzteren, Neb-mat-ra, in „Nibmuriya" oder „Nimmuriya"[2]. Einer dieser Briefe rührt von einem assyrischen König her, andere von babylonischen Herrschern, die mit Ägypten in gutem Einvernehmen zu stehen wünschten, einige von den Königen von Mitâni und Alashiya[3] — wahrscheinlich Grenz-

[1] Das kleine Dorf Tell el-Amarna liegt am Nil, ungefähr in der Mitte zwischen dem alten Memphis und Theben (200 engl. Meilen oberhalb Kairo). Amenophis IV. oder Chu-en-aten („Glanz der Sonnenscheibe") gründete hier im 16. Jahrhundert v. Chr. eine neue Hauptstadt, um Ägypten gründlich von den Überlieferungen der alten Staatsreligion loszureißen und einen neuen Sonnenkult an ihre Stelle zu setzen. An dieser merkwürdigen Stätte entdeckte im Sommer 1887 eine arme Araberfrau, deren Mann mit Antiquitäten handelte, eine kleine Grabkammer, die nicht sehr tief lag, und in derselben eine Anzahl Thontafeln (es sollen etwa 330 gewesen sein), wie man deren bisher nie in Ägypten ausgegraben hatte. Es waren babylonisch-assyrische Keilschrifttexte aus der Zeit des Chu-en-aten, und wie sich bald herausstellte, fast lauter Briefe aus dem westlichen Asien, an diesen Fürsten gerichtet. Etwa 60 derselben gelangten in das Museum zu Gizeh, 160 an das zu Berlin, 82 erwarb Dr. E. A. Wallis Budge für das British Museum. Die letzteren veröffentlichte Dr. Bezold im Auftrage der Museumsverwaltung: The Tell el-Amarna Tablets in the British Museum with autotype facsimiles. London 1892 (mit Einleitung ꝛc. von Dr. Bezold und Dr. Wallis Budge). S. LXXXVII—XCII daselbst findet man die zahlreichen Arbeiten verzeichnet, die von 1888—1892 über den bedeutsamen Fund erschienen. Eine Transskription der sämtlichen Texte gab Dr. Bezold unter dem Titel: Oriental Diplomacy: being the transliterated text of the Cuneiform Despatches between the Kings of Egypt and Western Asia in the XV^th^ century before Christ, discovered at Tell el-Amarna and now preserved in the British Museum. With full Vocabulary, Grammatical Notes etc., by *Charles Bezold*. London, Luzac & Co., 1893. — Über die Bedeutsamkeit des Fundes vgl. Nature vom 19. Mai 1892 (XLVI, 49—52). — *A. J. Delattre* S. J., Le pays de Canaan, province de l'ancien empire égyptien (Revue des quest. hist. XXXI [1896], 1—94). — Der transliterierte Text nebst vollständiger deutscher Übersetzung bei Eberhard Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek. Band 5. Die Thontafeln von Tell-el-Amarna von Hugo Winckler. Berlin 1896.

[2] Die Schreibart eines und desselben Eigennamens ist in verschiedenen Dokumenten selbst eine verschiedene.

[3] Alashiya ist nach Max Müller und Jensen Cypern, dessen alter Name in *Ἀλαία* (Ptolem. V, 14, 3) erhalten ist (Zeitschrift für Assyriologie X, 380).

ländern Mesopotamiens —, die meisten indes von einheimischen Statthaltern in verschiedenen Städten von Syrien und Kanaan, welche unter dem Scepter der Ägypter standen.

Schon als Proben des Briefstils aus dem 16. und 15. Jahrhundert v. Chr. sind diese Schriftstücke äußerst interessant und von literaturgeschichtlicher Bedeutung. An monarchischem Selbstgefühle lassen die einen, an naiver Höflichkeit und subalterner Unterwürfigkeit die andern nichts zu wünschen übrig. So grüßt z. B. der König von Assyrien seinen ägyptischen Kollegen folgendermaßen:

„Zu Napkhurririya (dem großen König), König von Ägypten, meinem Bruder, spricht Ashur-uballit, König von Assyrien, der Großkönig, dein Bruder, also: ‚Möge es gut stehen mit dir, mit deinem Haushalt und mit deinem Land.‘“

Ein Brief des Burraburyash, Königs von Babylon, an Amenophis III. hebt also an:

„Zu Nipkhurririya, König von Ägypten, spricht also Burraburyash, König von Karduniyash, dein Bruder: ‚Mit mir steht es gut; möge es wirklich gut stehen mit dir und möge es wirklich gut stehen mit deinem Haushalt, mit deinen Weibern, deinen Kindern, deinem Land, deinen Großen, deinen Pferden und deinen Wagen.‘“

Schon Thotmes III. hatte eine syrische Prinzessin zur Frau, Ramses II. eine Hettitin. Thotmes IV. heiratete eine Prinzessin von Mitâni, und sein Sohn Amenophis III. nahm zwei Weiber aus demselben Fürstengeschlecht zu der ebenfalls mesopotamischen Prinzessin Thi, welche seine erste Gemahlin und Königin war. Eine dieser Frauen, mit Namen Tâtum-khipa, Tochter des Königs Tushratta, wurde ihm erst gegen Ende seiner Regierung zugesandt, und da er starb, heiratete sie sein Sohn Amenophis IV. Amenophis III. hatte übrigens auch eine Frau aus dem babylonischen Königsgeschlecht, die Tochter des Kallimma-Sin, während eine Tochter Amenophis' IV. sich mit einem Sohne des Burraburyash, Königs von Babylon, vermählte.

Die Prinzessin Tâtum-khipa, Tushrattas Tochter, welche als Braut an Amenophis III. gesandt wurde und nach dessen Tode mit seinem Sohn und Nachfolger vermählt ward, brachte einen Brautschatz mit, der geeignet war, den Pharao nach andern ähnlichen Verbindungen lüstern zu machen. Die Liste desselben füllt in kleiner Schrift zwei der größten Tabletts, die je aufgefunden wurden. Sie befindet sich im Museum zu Berlin und enthält trotz der vorhandenen Verstümmelung noch 600 Zeilen. Der Titel lautet: „Dies ist das Ganze des Brautschatzes, welchen Tushratta, König von Mitâni, dem Nimmuriya, König von Ägypten, seinem Sohn und Schwiegersohn, gab, als er Tâtum-khipa, seine Tochter, nach dem Land Ägypten sandte, an Nimmuriya, sein Weib zu sein; an diesem Tage gab er ihn.“

Die Aussteuer besteht aus einer zahllosen Menge von Gefäßen, Werkzeugen, Hausrat und andern Gegenständen von Gold und kostbaren Steinen wie Lapis-Lazuli, sowie vielen aus Silber und Kupfer und einigen von Eisen. Dazu kommen Pferde, ein mit Gold geschmückter Wagen und Prachtgewänder aus bunten Stoffen. Viele der Metallarbeiten waren offenbar Proben mesopotamischer Kleinkunst; denn sie bestanden teils aus Gold und teils aus Silber oder aus reichlich vergoldeter Bronze oder aus kostbaren Steinen mit zierlicher Gold- und Silberfassung.

Ein früherer Brief Tushrattas an Amenophis III. gegen Ende von dessen Regierung enthält außer Grüßen an seine Tochter folgende bemerkenswerte Stelle:

„So sagt die Göttin Ishtar, aus der Stadt Ninâ, die Herrin der ganzen Welt: ‚Ich will gehen in das Land Ägypten, das Land, das ich liebe; ich will dahin ziehen.‘ Sieh jetzt, ich will sie senden, und sie wird gehen.

„Sieh, in der Zeit meines Vaters kam die Göttin Ishtar, die Herrin, in dieses Land, und wie sie früher da wohnte und er sie verehrte, so möge nun mein Bruder sie zehnmal mehr ehren. Möge mein Bruder sie ehren mit Freude, und möge er sie dann zurücksenden und sie heimkehren lassen.

„Möge Ishtar, die Herrin des Himmels, meinen Bruder und mich hundert Jahre behüten, und möge sie uns beiden große Freude gewähren, wenn wir thun, was recht ist.“

Aus diesem Briefe erhellt, wie gerade durch die königlichen Mischehen die Götter von Westasien in Ägypten Eingang fanden, und zwar in dem Grade, daß Amenophis IV. von der altägyptischen Staatsreligion völlig abfiel und einen neuen Sonnenkult an deren Stelle zu setzen suchte.

Während die westasiatischen Fürsten den Pharaonen Frauen, Sklaven, Pferde und Kunstsachen schickten, bemühten sie sich, aus Ägypten hauptsächlich Gold zu erhalten. Denn das Goldland jener Zeit, das Ophir der Bibel, lag unzweifelhaft an der ostafrikanischen Küste und war den Ägyptern am leichtesten zugänglich.

„Als ich deine Boten sah,“ schreibt der assyrische König an Amenophis IV., „da freute ich mich sehr. Ich schickte nach deinen Boten, damit sie vor mir erschienen. Ich sende dir als Geschenk einen Wagen . . . und zwei weiße Pferde . . . einen Wagen und ein Siegel aus Lapis-Lazuli. . . . Gold ist wie Staub in deinem Lande. . . Mein Vater Ashurnadin-akhi sandte Boten nach Ägypten, und sie sandten ihm zwanzig Talente Gold. . . Wenn du gnädig gegen mich gestimmt bist, so schicke mir und laß deine Boten holen, was immer du verlangst.“

Am lautesten spricht die Sehnsucht nach Gold, mit Freundschaft verbrämt, aus einem Briefe des schon erwähnten Königs Tushratta bei Gelegenheit der Vermählung seiner Tochter mit dem ägyptischen Monarchen:

„Was deine Vorfahren betrifft, so waren sie sehr freundlich gegen meine Vorfahren, und auch du warst außerordentlich freundlich gegen meinen Vater. Wenn

nun du und ich auch freundschaftlich zusammenhalten werden, so wirst du zehnmal mehr gewinnen als dein Vater. Mögen die Götter, die wir lieben, diesen Bund begünstigen — nämlich Teshub (Ramman), mein Herr, und Amon! Mögen sie für immer unsere Gebete erhören, wie auch zu gegenwärtiger Zeit!

„Da mein Bruder mir Mani, seinen Boten, gesandt hat, sprechend also: ‚Mein Bruder, gieb mir deine Tochter zur Ehe, um zu sein Herrin im Lande Ägypten‘, möge meines Bruders Herz nicht krank sein; sagte ich das nicht früher? Wie mein Bruder wünschte, zeigte ich sie Mani, und er sah sie; und als er sie sah, bewunderte er sie sehr. In Frieden sollen sie sie bringen zum Lande meines Bruders; und mögen Ishtar und Amon sie nach dem Herzen meines Bruders formen!

„Giliya, mein Bote, wiederholte mir meines Bruders Worte, und als ich sie hörte, waren sie gut, und ich freute mich sehr, also sprechend: ‚Bring das zwischen uns zu stande, daß wir Freundschaft miteinander halten mögen.‘ Sieh, gemäß diesen Worten wollen wir Freundschaft miteinander halten für immer.

„Als ich zu meinem Bruder sandte und also sprach: ‚Ich und mein Bruder wollen überaus freundlich stehen miteinander‘, da sagte ich auch so: ‚Mein Bruder wird mir zehnmal mehr gewähren als meinem Vater.‘

„So verlangte ich viel Gold von meinem Bruder, so sprechend: ‚Mehre es mir mehr als meinem Vater.‘ Möge mein Bruder es mir mehren. Du schicktest meinem Vater viel Gold; du schicktest ihm eine große Menge Gold und große Massen von Gold. Kuchen von Gold — als ob es Kupfer wäre — wirst du mir senden.

„Ich sende meinen Boten Giliya an meinen Bruder, und ich bitte ihn so: ‚Möge mein Bruder mir zehnmal mehr gewähren, als er meinem Vater gewährte, und möge er mir viel unbearbeitetes Gold senden.‘ So sage ich zu meinem Bruder: ‚Deine Gefäße, welche mein Großvater machte, will ich machen‘ . . ., und auch so sage ich: ‚Das Gold, das mein Bruder sendet, möge er für den Brautschatz senden‘. . . .

„Sieh jetzt, ich sende Botschaft an meinen Bruder, und möge mein Bruder die Freundschaft mit mir mehr vervielfältigen als mit meinem Vater. Sieh, ich verlange Gold von meinem Bruder, und das Gold, das ich von meinem Bruder verlange, habe ich zweimal verlangt; erstens für . . . und zweitens für den Brautschatz.

„Möge mein Bruder mir viel unbearbeitetes Gold senden, und möge mein Bruder mir mehr Gold senden, als er meinem Vater sandte. In meines Bruders Land ist das Gold vervielfacht wie Staub. Mögen die Götter gewähren, daß das Gold in meines Bruders Land vervielfacht sei wie jetzt, und zehnmal mehr als jetzt. Möge das Gold, das ich verlange, das Herz meines Bruders nicht krank machen; möge ich nicht das Herz meines Bruders krank machen. Möge mein Bruder mir recht außerordentlich große Mengen unbearbeiteten Goldes senden, und was immer mein Bruder für sein Haus verlangt, er möge Boten senden und es holen; und ich will meinem Bruder geben, was immer für ein Geschenk er begehrt.

„Dieses Land ist meines Bruders Land, und dieses Haus ist meines Bruders Haus.

„Sieh, ich habe meinen Boten Giliya an meinen Bruder gesandt; möge mein Bruder ihn nicht verschmähen. Entlasse ihn bald und laß ihn ziehen. Wenn ich von meines Bruders Geschenk höre, werde ich mich sehr freuen; ich werde meines Bruders Geschenk für immer schätzen. Diese Worte, welche wir einander senden, möge der Gott Teshub, mein Herr, und Amon genehm halten . . ., und mögen sie dieselben wie jetzt nach ihrem Willen formen! Wie wir einander jetzt lieben, so mögen wir einander für immer lieben!“

Diese ältesten Handelsbeziehungen, von den Fürsten selbst in ihrem eigenen Interesse angeknüpft, bilden einigermaßen ein Vorspiel des weit ausgedehnteren Handelsverkehrs, der sich zwischen Hiram von Tyrus und Salomon entspann. Die bezügliche Darstellung der Heiligen Schrift findet darin die vollständigste Bestätigung; nur machten sich die beiden Könige von dem lästigen ägyptischen Zwischenhandel los, rüsteten selbst eine Handelsflotte zu Ezion-geber bei Eloth am Roten Meere aus und bezogen unmittelbar von der afrikanischen Ostküste Gold, kostbare Steine, feine Holzarten, Gewürze, Rauchwerk, seltene Pflanzen und Tiere.

Noch merkwürdiger ist der andere Teil der Briefe aus Tell el-Amarna, in welchem vorzüglich ägyptische Statthalter und Beamte die damalige Lage von Kanaan und Syrien schildern. Tyrus und Jerusalem erscheinen hier — schon vor der Zeit des Auszugs aus Ägypten — als bedeutende Städte, und Jerusalem trägt nicht den Namen Jebus, sondern bereits den Namen Urusalim, Jerusalem[1]. Mehrere der Briefe stammen aus Jerusalem selbst, teils von Abdi-khiba, dem ägyptischen Statthalter daselbst, teils von dessen Gegner Milkili, der von jenem als Verschwörer gegen die ägyptische Oberhoheit dargestellt wird.

„Was habe ich gegen den König, meinen Herrn, gethan?“ So schreibt Abdi-khiba an den Pharao (Amenophis IV.). „Ich werde vor dem König also verleumdet: ‚Abdi-khiba ist rebellisch gegen den König, seinen Herrn.‘ Sieh, was mich betrifft, nicht mein Vater oder meine Mutter haben mich an diesen Platz gestellt, sondern der Arm des mächtigen Königs hat mich gebracht in meines Vaters Haus. Warum denn sollte ich gegen den König sündigen? So lange als der König, mein Herr, lebt, sage ich so zu den Boten des Königs, meines Herrn: ‚Warum begünstigt ihr die Verbündeten (Khabiri) und zeigt ihr euch feindselig gegen die Statthalter (des Königs von Ägypten)?‘

„Alle Statthalter sind erschlagen; es ist kein Statthalter des Königs mehr übrig. Möge der König sein Antlitz auf sein Volk wenden. Die Verbündeten (Khabiri) haben alle Länder des Königs geplündert. Wenn die Truppen dieses Jahr kommen, mögen die Länder des Königs noch gerettet werden; aber wenn sie nicht kommen, werden die Länder des Königs verloren gehen.“

In einem andern Briefe sagt Abdi-khiba:

„Möge der König Truppen senden gegen die Männer, die gegen den König, meinen Herrn, gefrevelt haben. Wenn die Truppen dieses Jahr kommen, werden die Länder und die Statthalter dem König, meinem Herrn, erhalten bleiben; aber wenn sie nicht kommen, wird dem König kein Land übrig bleiben. Sieh, was diese Stadt Jerusalem betrifft: nicht mein Vater oder meine Mutter gab sie mir, der Arm des Königs gab sie mir. Das ist das Werk des Milkili und das Werk des Sohnes des

[1] Die sechs Briefe aus Jerusalem befinden sich im Museum zu Berlin (Nr. 102 bis 106. V. A. Th. 1642—1646). Vgl. H. Zimmern, Die Keilschriftbriefe aus Jerusalem, in Bezolds Zeitschrift für Assyriologie (Sept. 1891) VI, 245—263.

Lapapi; sie haben des Königs Land den Verbündeten (Khabiri) übergeben. . . Sieh, der König hat gesetzt seinen Namen auf Jerusalem für immer, deshalb kann er die Stadt Jerusalem nicht im Stich lassen."

Milkili seinerseits wandte sich ebenfalls an den Pharao und behauptete in einem Briefe, ihm treu anhänglich zu sein: „Ich habe gehört die Botschaft des Königs, meines Herrn, an mich, und möge der König seinen Dienern Hilfe senden!" In einem andern Briefe klagt er über schweres Unrecht, das er von einem ägyptischen Beamten erlitten, und bittet den König um Beistand, um sich an seinem Vergewaltiger rächen zu können:

„Möge der König die That wissen, die Yankhamu gethan, seit ich die Gegenwart des Königs, meines Herrn, verlassen. . . Er sagte zu mir: ‚Übergieb mir dein Weib und deine Kinder.' Laß mich ihn vernichten. Möge der König diese That wissen. Möge der König Wagen senden und mich bringen in seine Gegenwart. Laß ihn nicht entrinnen."

Während Milkili nur auf Privatrache sann, drängte Abdi-khiba immer ernstlicher auf Truppensendung, um das ganze Land für Ägypten zu erhalten:

„Sieh die Thaten, die Milkili und Shuardatum gegen das Land des Königs, meines Herrn, verübt haben. Sie haben herangeführt die Truppen von Gezer, die Truppen von Gimti und die Truppen von Kilti, und sie haben das Gebiet der Stadt Rubute besetzt. Das Land des Königs ist übergegangen an die Verbündeten (Khabiri). Jetzt ist überdies eine Stadt des Gebietes von Jerusalem, die Stadt Bit-Ninip, eine Stadt des Königs, übergegangen wie die Stadt Kilti. Möge deshalb der König Gehör schenken seinem Diener Abdi-khiba und Truppen senden, damit ich dem König das Land des Königs wieder gewinne. Wenn aber keine Truppen kommen, dann wird das Land des Königs übergehen an die Verbündeten (Khabiri)."

Ähnliche Klagen ertönen aus andern Städten Kanaans (in den Tablets bald „Mat Kinâkhi", bald „Mat Kinakhana" geschrieben, entsprechend den einheimischen Formen „Knâ'" und „Kna'an"), aus Tyrus, Sidon, Byblus (Gublu oder Gebal), Akka, Arvad, Joppe, Simyra (Zemar) und Gezer. Der ägyptische Resident in Tyrus, Abi-milki (Abimelech), ein geborener Kanaaniter, wird von allen Seiten angegriffen und sieht sich zuletzt, ohne Wasser und Holz, auf der Felsinsel wie in einem Käfig gefangen. Nicht weniger als vierzehn Briefe schildern die bedrängte Lage des Rip-Adda, Gouverneurs von Byblus, dem bereits alle Städte bis auf zwei, besonders die Bergstädte, entrissen sind, und der ohne Hilfstruppen sich selbst nicht länger im Lande halten zu können glaubt. Als Hauptfeind wird ein Abd-Ashirta genannt; er und seine Verbündeten erhalten die Bezeichnung von „Räubern", „Plünderern" und „Briganten". Jitia, Gouverneur von Askalon, und Akizzi, ägyptischer Oberbeamter in Katna, melden in Depeschen an Amenophis IV., daß sie seine Truppen reichlich mit Fleisch und Korn, Öl,

Honig, Palmwein und Ochsen versehen; Ammunira von Beyrut und andere kündigen die Entsendung von Hilfstruppen an; die Städte Gaza und Joppe versichern den Pharao ihrer unverbrüchlichen Treue. Doch die Lage bessert sich nicht. Yapakhi, Gouverneur der Stadt Gezer, Akizzi, Gouverneur von Katna, Shubandi und andere ägyptische Beamte verlangen dringend militärische Hilfe, Unterstützung und Entsatz. Abd-Ashirta spielt eine verräterische Doppelrolle. Durch seinen Sohn Aziru läßt er den Pharao seiner offiziellen Ergebenheit versichern; er selbst aber dient den Königen von Mitâni und Kashi und dem König der Hettiter, welche, von den Ägyptern aus ihrem ursprünglichen Besitz verdrängt, immer von neuem gegen die Herrschaft derselben sich auflehnten und dieselbe ganz abzuwerfen versuchten.

So geht aus diesen Depeschen ziemlich unzweifelhaft hervor, daß sich um jene Zeit ganz Syrien und Kanaan in einem Zustande wirrer Auflösung befand. Zu Land und See wurden die ägyptischen Statthalter angegriffen, aus vielen Städten verdrängt, in andern eingeschlossen und belagert. Da von Ägypten keine wirksame Hilfe kam, verloren die einheimischen tributpflichtigen Fürsten den Mut, machten sich selbständig und schlossen sich den Feinden an. Als daher Josue in das Land Kanaan eindrang, sah er sich nicht der gewaltigen konzentrierten Macht eines einheitlichen Großstaates gegenüber, sondern nur einem Schwarme von kleinen Fürsten und Häuptlingen, die längst sich von Ägypten losgesagt und unaufhörlich sich untereinander befehdeten, so daß die Israeliten mit verhältnismäßig leichter Mühe Fuß in dem ihnen verheißenen Lande fassen und durch mehrere Jahrhunderte ihre Selbständigkeit bewahren konnten.

3. Geschichtliche Aufzeichnungen über Assyrien und Babylon.

Reicher fließen die Aufschlüsse der Assyriologie erst von den Zeiten an, da die Assyrer als gewaltige Eroberer westwärts drangen, um 1100 unter Tiglath Pilesar I., in welchem sich schon alle Züge beisammen finden, welche die späteren assyrischen Herrscher typisch charakterisieren. Aus ihrer langen Reihe, welche uns durch die Inschriften erhalten ist, ragt zunächst Assurnasirpal hervor (884—860), der sein Reich vom Urmia-See im Osten bis an die Gestade des Mittelmeeres, vom Ararat bis an den unteren Zab ausbreitete. Sein kampflustiger Sohn Salmanassar II. (860—824) trug seine Waffen noch weiter, marschierte neunmal über den Euphrat und unterwarf sich 89 Städte der Hettiter, machte sich Babylon tributpflichtig und drang über die Ufer des Urmia-Sees nach dem heutigen Persien hinüber. Nicht weniger beutereich waren die vier Feldzüge seiner Nachfolger Shamshi-Rammân (824—811) und Rammân-nirâri III. (811—782). Tiglath-

Pilesar III. (745—727) ist indes der erste dieser Eroberer, der in der Bibel namhaft gemacht wird. Unter dem Namen Pûlu wurde er in Babylon als König anerkannt. Sein Sohn Salmanassar IV. (727—722), entrüstet über die zweideutige Politik des Königs Oseas, begann die Belagerung Samarias; sein Nachfolger Sargon (722—705), der größte der assyrischen Eroberer, vollendete sie. Sennacherib (705—681) erweiterte das Reich im Osten und Westen, und unter seinem Sohne und Nachfolger Asarhaddon (680—669) fiel auch Ägypten in die Hände der Assyrer; des letzteren Sohn Assurbanipal (669—626) behauptete es gegen die Macht des Äthiopenfürsten Tirhaka. Damit war indes der Höhepunkt der assyrischen Weltmacht erreicht. Mit dem Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. brach dieselbe zusammen, und Ninive ward zerstört. Auf den Trümmern des assyrischen Reiches erhoben die Babylonier unter Nabopolassar und Nabuchodonosor das Banner der Eroberung. Den letzteren Fürsten schildern die bis jetzt gefundenen Inschriften als mächtigen Bauherrn und prachtliebenden Verehrer der Götter; aber von seinen Kriegen melden sie fast nichts, und es ist noch keine Keilinschrift vorhanden, welche die Einnahme der Stadt Jerusalem berichtete.

Der Schwerpunkt der bisher entzifferten Quellen liegt darin, daß sie uns vollauf bestätigen, was die Propheten und Geschichtschreiber von Juda über die ausgedehnten Eroberungen der Assyrer, ihren kriegerischen und gewaltthätigen Charakter und über die besondere Art ihrer Kriegführung berichten. Sie befähigen uns, jene Stellen des Isaias, des Jeremias und der kleineren Propheten zu würdigen, welche von den assyrischen und babylonischen Heeresmassen berichten, von dem Schrecken, den sie einflößten, von der Zerstörung, die sie hinter sich zurückließen. Sie zeigen uns, daß die Wegführung des Volkes aus Samaria und Judäa nur die Wirkung einer festen, systematischen Politik war, welche die Herrscher des assyrischen Reiches adoptiert hatten, um vollständige Unterwerfung zu erzwingen und sich jene Tribute zu sichern, welche der Hauptzweck ihrer kriegerischen Unternehmungen waren.

Über den Fall Babylons liegen bis jetzt nur wenige Nachrichten vor. Als letzter König ist dabei Nabonidus genannt, derselbe, der sich als eifriger Bauherr, besonders als Wiederhersteller des Sonnentempels und Mondtempels von Sippara in diesen Denkmälern verewigt hat. Eine erst 1882 aufgefundene „Chronik“ meldet über seinen Sturz nur das Folgende:

„Die Truppen des Astyages (Königs von Medien) empörten sich gegen ihn; er wurde gefangen genommen und dem Cyrus überliefert. Cyrus zog nach Ekbatana, der Königsstadt. Das Silber, das Gold und die übrigen Schätze von Ekbatana wurden als Beute hinweggeführt und nach dem Lande Anshan gebracht.

„Im siebenten Jahre war der König (Nabonidus) in der Stadt Tema. Des Königs Sohn, die Großen und seine Truppen waren im Lande Akkad[1]. Der König

[1] Der Name Akkad bedeutet hier wahrscheinlich das Land um Babylon.

kam nicht nach Babylon im Monat Nisan; der Gott Nebo kam nicht nach Babylon; Bel kam nicht hervor; die Festlichkeiten wurden nicht gehalten. Opfer wurden dargebracht den Göttern von Babylon und Borsippa in den Tempeln von Bit-Saggil und Bit-Ziba. . .

„Neuntes Jahr. Nabonidus der König war in der Stadt Tema. Des Königs Sohn, die Großen und die Truppen waren im Lande Akkad. Der König kam nicht nach Babylon im Monat Nisan. Nebo kam nicht nach Babylon; Bel kam nicht hervor; die Festlichkeiten wurden nicht gehalten.

„Am fünften des Nisan starb des Königs Mutter in der Stadt Durkarashû an den Ufern des Euphrat, oberhalb Sippara. Des Königs Sohn und die Truppen trauerten drei Tage; es war Wehklagen; im Monat Sivan war Wehklagen im Lande Akkad . . . für des Königs Mutter. Im Monat Nisan rief Cyrus, der Perserkönig, seine Truppen zusammen; er ging über den Tigris unterhalb Arbela."

Über das 10. und 11. Jahr des Nabonidus wird ungefähr dasselbe berichtet; danach ist aber das Tablett abgebrochen. Die Rückseite enthält über das 16. Jahr des Königs noch das Folgende:

„Im Monat Tammuz lieferte Cyrus den Truppen von Akkad eine Schlacht und die Männer von Akkad machten einen Aufstand; ein Blutbad fand statt. Am 12. Tag ward Sippara ohne Kampf genommen. Nabonidus floh. Am 16. zogen Gobryas, Statthalter von Gutium, und die Truppen des Cyrus in Babylon ein ohne Gefecht. Hernach wurde Nabonidus in Babylon umzingelt und gefangen genommen.

„Im Monat Marchesvan am 3. Tag zog Cyrus in Babylon ein. . . Er gab der Stadt den Frieden. Cyrus verkündete ganz Babylon den Frieden. Er setzte Gobryas, seinen Statthalter, als Statthalter in Babylon ein. Vom Monat Chislev bis zum Monat Adar kehrten die Götter von Akkad, welche Nabonidus nach Babylon gebracht, wieder in ihre Städte zurück. . .

„Die Frau des Königs starb. Vom 27. Tag des Adar bis zum 3. des Nisan (eine Woche) war Trauer in Akkad. Alles Volk senkte das Haupt." [1]

Aus diesen Aufzeichnungen ergiebt sich, daß Nabonidus in den letzten Jahren seiner Regierung die üblichen Festprozessionen mit den Götterbildern unterließ und sich damit wahrscheinlich bei der mächtigen Priesterschaft und beim Volke mißbeliebt machte, daß er lange Zeit seiner Hauptstadt ferne weilte und die Leitung seines Hofes und seines Heeres seinem ältesten Sohne überließ. Ein älterer Thoncylinder, aus den Ruinen von Ur ausgegraben, meldet uns in einem Gebete des Vaters den Namen dieses seines ältesten Sohnes. Er hieß Belshazzar (Bel-sar-uzur), und damit erklärt sich genügend, daß Daniel als letzten König von Babylon nicht Nabonidus, sondern Belshazzar nennt [2].

---

[1] Im Anschluß an die von den PP. Epping und Straßmaier gewonnenen Ergebnisse lassen sich diese Daten genau nach dem Julianischen Kalender bestimmen. Vgl. Zeitschrift für Assyriologie IV, 76 ff. 168 ff.; V, 281 ff.; VI, 89 ff.; VII, 220 ff.; VIII, 149 ff.

[2] Mehrere Inschriften des Königs Nabonidus sind seit dessen 12. Regierungsjahre aus Bitu sar Bâbilu, „der Residenz des Königs von Babylon" (nicht Babylon

4. Babylonische und assyrische Hymnen.

Unter den erst in neuerer Zeit entzifferten assyrischen Denkmälern fand sich auch eine Anzahl von Gebeten und Götterhymnen, welche zum Vergleich mit den Psalmen der Hebräer einlud. Ein Teil derselben wurde unter dem Titel „Babylonische Bußpsalmen" herausgegeben[1]; man muß indes den Begriff von Buße ziemlich elastisch erweitern, um diesen Titel gerechtfertigt zu finden. Die Mythologie, welche diesen noch kärglich repräsentierten Literaturzweig der zwei alten Völker beherrscht, macht jene Parallele überhaupt zu einer sachlich fast unfruchtbaren oder wenigstens negativen. Bel-Merodach, der Drachenbezwinger, der Nationalgott von Babylon, bald mit dem Planeten Jupiter, bald mit der Sonne selbst identifiziert; Nebo, der Schreiber und Ratgeber der Götter, „der erhabene Bote, der Majestätische, der Vielgeliebte Bels", „der hohe Lenker, der Sohn Bit-Saggils, der hellsehende, der gerechte, der fürstliche, der erhabene Sohn Nu-kimmuts"; Nergal, der babylonische Pluto, ursprünglich eine Lokalgottheit von Kutha; der Sturm- und Wettergott Rimmon (oder Addu), auch in Syrien viel verehrt; der ursprünglich den Philistäern zugehörige Gott Dagon, später auch in Assyrien und Babylon verehrt; der westasiatische Adonis, in Syrien Tammuz, in Babylon Dûzu genannt und zugleich mit der Liebesgöttin Ishtar als deren Gemahl gefeiert; dann Ishtar oder Ashtoreth, die babylonische Venus selbst, schon in sehr frühen Inschriften als Lokalgöttin von Erech und Hallab, später in Ninive und Arbela erwähnt, die Schutzgöttin der Elamitenherrscher Kudurmabuk und Rim-aku sowie des ersten mächtigen babylonischen Königs Khammurabi wie später des Assurbanipal; endlich der assyrische Nationalgott Ashur: — bilden eine so bunte polytheistische Gesellschaft, daß man sie unmöglich mit dem Gott der hebräischen Psalmen auf eine Linie setzen kann[2]. Der Gegensatz springt in die Augen. Nur in formeller Hinsicht besitzen die assyrisch-babylonischen Götterhymnen einige Analogie mit den Psalmen. Hier wie dort finden wir den Parallelismus der Glieder, hier wie dort gewisse Bilder und Formen, die aber nicht nur den semitischen, sondern fast allen Völkern gemeinsam sind.

---

selbst), datiert; diese Thatsache läßt vermuten, daß in Babylon ein Stellvertreter des Königs, Bel-sar-uzur, die Geschäfte leitete, und erklärt, weshalb Daniel der Dritte im Reiche genannt wurde. Vgl. J. N. Straßmaier, Babylonische Texte. Inschriften von Nabonidus. Heft IV. Einleitung S. 38. — *Ch. Boutflower*, „Darian the Median" — who was he? (The Churchman, a monthly Magazine. July 1900.)

[1] Von H. Zimmern. Leipzig, Hinrichs, 1885.

[2] Vgl. *Jastrow, M. jr.*, Handbooks of the History of Religions. Vol. II. The religion of Babylonia and Assyria. Boston 1898.

Den Sonnengott verherrlicht ein assyrischer Hymnus folgendermaßen:

An den Enden der Erde, in der Mitte der Himmel bist du gefestigt.
Du ordnest alle Völker der Welt;
Du regierst über alles, was Gott Ea, der König, geschaffen;
Du sorgest für alles, was lebt;
Du bist der Hirte derer in der Höhe und derer in der Tiefe;
Du ziehest dahin über das Firmament der Himmel;
Die Erde zu unterwerfen kommst du jeden Tag.
— — — — — — — — — — —
Keiner unter den Geistern kann sein ohne dich;
Von den Göttern aller Heerscharen, wer ist so mächtig wie du?
— — — — — — — — — — — — — —
Den Schließer des Kerkers — sein Horn vernichtest du;
Dem Gewaltthätigen, der seinem Lande Unterdrückung sinnt,
Dem ungerechten Richter — ihm zeigest du Fesseln.
Dem, der Bestechung nimmt und nicht recht thut — dem bürdest du auf seine Sünde;
Aber der keine Bestechung nimmt, der den Schwachen schirmt,
Der wird Gutes von dem Sonnengott empfangen und Leben erhalten.

Ein Gebet Assurbanipals an Ishtar lautet also:

Der Herrin von Ninive, der Erhabenen;
Der Tochter des Sin, des Mondgottes, der Schwester des Shamash, des Sonnengottes;
Ihr, die Gesetze giebt, der Göttin des Weltalls;
Der Herrin des Himmels und der Erde, die Gebete aufnimmt;
Ihr, die auf Reden lauscht und auf Hilferufe achtet;
Der gnädigen Göttin, welche Gerechtigkeit liebt.
Ishtar ist bewegt beim Anblick der Zerknirschung.
Die Leiden, die ich schaue, betraure ich vor dir.
Dein Ohr horche auf meine Worte, voll des Seufzens;
Deine Seele thue sich auf meinem Klagelaut.
Sieh auf mich, Herrin, und wende dich zu mir, daß das Herz deines Dieners erstarke![1]

[1] Andere Proben finden sich in den *Records of the Past* (beeing English translations of the Assyrian and Egyptian Monuments. 11 voll. London 1873—1878): An Accadian Liturgy (III, 125 f.). — Assyrian Sacred Poetry (A prayer for the King. A short prayer for the soul of a dying man. Another. Penitential Psalms. An Adress to some Deity. Ode to Fire). Assyrian Talismans and Exorcisms (III, 131—144). — Ancient Babylonian Charms (III, 145—154). — Accadian Hymn to Istar (V, 155 f.). — War of the Seven Evil Spirits against Heaven (V, 161 f.). — Tables of Omens (V, 167 f.). — A Prayer and a Vision (VII, 65). — The Revolt in Heaven (VII, 123). — Legend of the Tower of Babel (VII, 129). — Accadian Penitential Psalm (VII, 151). — The Fight between Bel and the Dragon (IX, 135). — Accadian Poem on the Seven Evil Spirits (IX, 141). — Fragment of an Assyrian Prayer after a bad dream (IX, 149). — Diese Übersetzungen sind durch seitherige kritische Untersuchungen überholt. Eine Sammlung aller bisher gefundenen poetischen Fragmente mit genauer Übersetzung und gediegener Erklärung soll der VI. und Schlußband der von E. Schrader herausgegebenen „Keilinschriftlichen Bibliothek“ bringen, von welchem indes bislang nur der erste Teil (P. Jensen,

Wie die ägyptischen Hymnen, so sind auch die babylonischen und assyrischen nicht so sehr als freie poetisch-literarische Erzeugnisse aufzufassen; sie besitzen einen streng liturgischen Charakter und setzen sich aus stereotypen religiösen Formeln zusammen. Die Versabschnitte sind durch die Schrift selbst hervorgehoben.

5. Marduk und Tiâmat.

Von mythologisch-epischen Hervorbringungen in assyrischer Sprache sind bis dahin bekannt: „Der Kampf des Gottes Marduk mit der Göttin der Finsternis Tiâmat", „Die Höllenfahrt der Ishtar", das sogen. „Gilgamos-Epos" und einige andere (wie Etana, Adapa u. s. w.), von welchen indes vorläufig nur wenige Bruchstücke aufgefunden sind. So unvollständig und bruchstückweise auch alle erhalten sind, besitzen sie doch kein geringes Interesse. Sie gehören zu den ältesten schriftlichen Denkmälern der Welt.

„Der Kampf des Gottes Marduk mit der Göttin der Finsternis Tiâmat" enthält zugleich den Schöpfungsmythos der Babylonier und ist schon in dieser Hinsicht von allgemeiner Bedeutung. Er ist in sieben Thontafeln aufgezeichnet, von denen jedoch die zweite fehlt, die dritte bloß in kleinen Bruchstücken vorliegt, von der fünften nur der Anfang, von der sechsten nichts erhalten ist. Die vierte und die siebente Tafel zusammen mit den Fragmenten ermöglichen uns jedoch immerhin einen Einblick in den Charakter des Ganzen[1]. Der Anfang erinnert an Rig-Veda 10, 129 und an den Beginn der Völuspá in der Edda, zugleich aber auch an alte kosmologische Mythen der Ägypter[2]:

Als droben der Himmel noch nicht benannt war,
Drunten die Erde noch nicht geheißen,
Da mischten der Ozean, der allererste, der sie erzeugte,

Assyrisch-babylonische Mythen und Epen. Berlin 1900) erschienen ist. Vgl. *J. A. Craig*, Assyrian and Babylonian religious texts. Leipsic. Vol. I. 1896. Vol. II. 1897.

[1] Die I. und die V. Tafel zuerst publiziert von G. Smith (Transactions of the Society of Biblical Archeology IV [1876], 363), danach abgedruckt von Delitzsch (Assyr. Lesestücke, Taf. 40 und 41); unzuverlässig übersetzt in den Records of the Past IX (London 1877), 115—118. Alle vorhandenen Bruchstücke übersetzt und eingehend erklärt von P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier (Straßburg 1890) S. 261 ff. Seine Übersetzung geben wir hier wieder. — Vgl. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens S. 396—399. — Kaulen, Assyrien und Babylonien (5. Aufl.) S. 188—192. — F. Delitzsch, Das babylonische Schöpfungsepos. Leipzig 1896. — P. Jensen, Assyrisch-Babylonische Mythen und Legenden (Keilinschriftliche Bibliothek VI, 1). Leipzig 1900. — *L. W. King*, Babylonian Religion and Mythology. London 1900.

[2] Bei H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter (Leipzig 1888) S. 107 ff.

Und das Chaos, die Meerflut, die sie alle gebar,
Ihre Wasser zusammen,
Während ein Röhricht sich noch nicht vereinigte und ein Rohrdickicht noch nicht erzeugt ward.
Als von den Göttern noch keiner geschaffen, ein Schicksal nicht bestimmt war,
Da wurden hervorgebracht die Götter . . .
Lachmu und Lachamu wurden geschaffen . . .
Und sie wuchsen auf . . .
An-shar und Ki-shar wurden hervorgebracht . . .
Lang wurden die Tage . . .

Nun folgt eine Lücke, die sich über zwei Tafeln erstreckt und über die sich keine sicheren Vermutungen aufstellen lassen. Nur aus dem Folgenden sehen wir, daß auf der vierten Tafel gleich von Marduk die Rede ist, d. h. von Bel-Merodach, dem Drachenbezwinger, dem Nationalgott der Babylonier, der bald mit dem Planeten Jupiter, bald mit der Sonne selbst identifiziert wird. Er ist der Gott der Frühsonne und des Frühjahrs zugleich. Wie er an jedem Morgen siegreich über das nächtliche Ostmeer — Tiâmat — emporsteigt, so ist er der siegreiche Frühlingsgott, der den Winter mit seinen lebensfeindlichen Wasserfluten zurückschlägt, und so hat ihn denn die Volksphantasie auch zu dem triumphierenden Lichtgott erhoben, der am Weltenmorgen die uralte Finsternis über den Wassern verscheuchte, das unförmliche Chaos zur schönen, geordneten Natur gestaltete und Leben und Schönheit aus der chaotischen Natur hervorrief. Die Verse über seinen Ursprung sind verloren. Wir treffen ihn erst, wie er von den übrigen Göttern feierlich als König inthronisiert wird:

Und sie setzten ihn in das fürstliche Gemach.
Seinen Vätern gegenüber ließ er sich nieder zur Königsherrschaft.
„Du bist geehrt unter den großen Göttern.
Dein Schicksal ist ohnegleichen, dein Gebot ist Anu.
Marduk, du bist geehrt unter den großen Göttern,
Dein Schicksal ist ohnegleichen, dein Gebot Anu.
Von heute ab soll dein Befehl nicht geändert werden.
Erhöhen und Erniedrigen soll in deiner Hand liegen.
Feststehen soll dein Wort, nicht widerstrebt werden soll deinem Gebot.
Keiner unter den Göttern soll deine Befehle (?) übertreten.
Ausstattung (Fülle) . . . Gemach der Götter und,
Wo sie richten, soll dein Ort sein.
Marduk, du bist unser Rächer.
Dir wollen wir die Königsherrschaft geben über die Gesamtheit des ganzen Alls.
Du sollst sein, in der Gesamtheit soll dein Wort erhaben sein.
Deine Waffe soll nicht bestürmt werden, möge sie deinen Feind packen!
O Herr! Wer sich auf dich verläßt, schone dessen Leben!
Und der Gott, der sich mit Bösem befaßt, gieß aus dessen Leben!“
Und sie legten ihrem Gefährten ein Kleid an.
Zu Marduk, ihrem Erstgebornen, sprachen sie:

„Deine Schicksalsbestimmung, o Herr, sei vor den Göttern!
Ein Wort und befiehl, daß werde — und es soll sein.
Thu deinen Mund auf — so soll das Kleid verschwinden.
Befiehl ihm: ‚Kehr wieder!‘ — und das Kleid soll da sein.“
Da befahl er mit seinem Munde — und das Kleid verschwand.
Er befahl demselben: „Kehre wieder!“ — da ward das Kleid . . .
Als die Götter, seine Väter, sahen, was aus seinem Mund hervorging,
Freuten sie sich, grüßten segnend: „Marduk sei König!“
Fügten ihm dazu einen Stab, einen Thron und . . .
Und gaben ihm eine Waffe ohnegleichen, die den Widersacher . . .
„Wohlan, schneide ab der Tiâmat ihr Leben!
Der Wind entführe ihr Blut zu verborgenen Örtern!“
Es setzten fest dem Herrn sein Schicksal die Götter, seine Väter,
Ließen ihn als Weg einschlagen einen Pfad des Heils und des Gelingens.
Er machte einen Bogen zurecht und bestimmte ihn zu seiner Waffe.
Einen Speer lud er sich auf und legte ihn . . .
Es erhob der Gott die Waffe, ließ seine Rechte sie fassen
Und hängte Bogen und Köcher an seine Seite.
Er machte einen Blitz vor sich,
Mit einer lodernden Flammenglut umgab er seinen Leib.
Er machte ein Netz zurecht, um Mittlings-Tiâmat zu umschließen,
Die vier Winde ließ er sich feststellen, damit nichts von ihr entkomme,
Den Südwind, den Nordwind, den Ostwind, den Westwind,
Und brachte an ihre Seite heran das Netz, ein Geschenk seines Vaters Anu.
Er erregte einen Orkan, einen bösen Wind, einen Sturm, ein Wetter,
Die vier Winde, die sieben Winde, einen aufwühlenden Wind, einen Wind ohnegleichen,
Und ließ die sieben Winde heraus, die er erzeugt,
Um Mittlings-Tiâmat zu verwirren, hinter ihr herzustürmen.
Da erhob der Herr den Sturm, seine große Waffe,
Den Wagen, etwas Unvergleichliches, den furchtbaren, bestieg er.
Er stellte sich drauf und band an dessen Seite die vier Spannseile.

Nun folgt wieder eine Lücke (Zeile 52—85). Aus abgerissenen Stellen geht nur hervor, daß das Ausziehen zum Kampfe wider Tiâmat und ihren Gemahl Kingu noch weiter beschrieben wird. Mit Zeile 86 beginnt die Herausforderung und der Kampf selbst.

„Komm heran! Ich, du wollen kämpfen!“
Als Tiâmat das hörte,
Da hielt sie sich für verloren und kam von Sinnen.
Es schrie auf Tiâmat wild und laut.
Von unten auf, gerade durch, fiel zusammen ihr fester Grund.
Sie sagte ihre Beschwörung her und sprach ihre Formel,
Und die Götter der Schlacht, ihre Waffen bot sie auf.
Es näherte sich Tiâmat und der Kluge unter den Göttern, Marduk.
Zum Kampf stürzten sie heran, kamen nahe zur Schlacht.
Da breitete der Herr sein Netz aus und umschloß sie.
Einen Orkan, der hinten stand, ließ er vor sie los.

Da öffnete er den Mund der Tiâmat, um sie niederzuschmettern,
Ließ den Orkan hineinfahren, damit sie ihre Lippen nicht schlösse,
Und füllte mit starken Winden ihren Bauch,
Blähte auf ihr Inneres und riß weit auf ihren Mund,
Packte fest den Speer und zerstieß ihren Bauch,
Durchschnitt ihr Inneres und zerschnitt, was drin,
Faßte sie und vernichtete ihr Leben.
Ihren Leichnam warf er hin, stellte sich darauf.
Nachdem er die Tiâmat, die Führerin, getötet,
Zersprengte er ihre Schar und zerstreute ihre Menge.
Und die Götter, ihre Helfer, die ihr zur Seite gingen,
Zitterten, fürchteten sich, wandten sich rückwärts.
Er ließ sie davon kommen und schonte ihr Leben.
Von einer Umschließung waren sie umgeben, der man nicht entrinnen konnte.
Er umzingelte sie und zerbrach ihre Waffen.
In das Netz waren sie geworfen, saßen im Garne
Und füllten die Weltteile mit Geheul.

Nachdem Marduk den Kingu, den Gemahl der Tiâmat, gefesselt, wendet er sich zu Tiâmat zurück, durchschneidet ihre Adern und läßt ihr Blut durch den Nordwind zu verborgenen Örtern bringen.

Da ward besänftigt der Herr, betrachtete ihre Leiche . . . und schuf Kunstreiches.
Er zerschlug sie wie ein . . . Nu-Nu (Waffe) . . . in zwei Teile,
Stellte die Hälfte von ihr auf und machte sie zu einer Decke, zu einer Himmelswölbung,
Schob dann einen Riegel und ließ einen Hüter sich hinstellen
Und befahl ihm, ihre Wasser nicht herausströmen zu lassen.
Den Himmel verknüpfte er mit der untern Gegend und
Stellte ihn gegenüber dem Urwasser, der Wohnung der Nugimmud[1].
Dann maß der Herr den Umkreis des Urwassers
Und errichtete einen Großbau gleichwie jenen, Ishara,
Den Großbau Ishara, den er als eine Himmelswölbung baute,
Und ließ Anu, Bel und Ea in ihren Wohnplätzen hausen.

Er machte die Standörter der großen Götter,
Sterne gleich wie sie, und setzte die Tierkreisgestirne ein.
Er kennzeichnete das Jahr und zeichnete alle Bilder.
Zwölf Monate (und je) drei Sterne setzte er ein[2].

---

[1] Ist dasselbe wie oben Nu-kimmut, die unerschaffene, nicht gemachte Materie, das „Chaos".

[2] D. h. die zwölf Monate, entsprechend den zwölf Zeichen des Tierkreises und $^1/_3$ (= 10° der Ekliptik) eines Zeichens, das also alle drei Jahre zu einem Schaltmonat anwuchs. Das scheint demnach die ursprüngliche Einrichtung gewesen zu sein, durch welche die Babylonier das Mondjahr mit dem Sonnenjahr ausglichen. Später scheint eine kompliziertere Methode zur Anwendung gekommen zu sein. Vgl. die einschlägigen Abhandlungen in der „Zeitschrift für Assyriologie".

Nachdem er die Tage des Jahres in den Bildern . . .
Legte er hin den Standort des Jupiter, um zu kennzeichnen ihre Schranken,
Damit keiner der Tage abweiche noch sich verirre.
Den Nordpol und Südpol setzte er zugleich mit ihnen fest.
Und er öffnete Thore zu beiden Seiten,
Befestigte einen Verschluß zur Linken und Rechten.
In der Mitte derselben setzte er den Zenith.
Den Neumond ließ er aufstrahlen und unterstellte ihm die Nacht
Und kennzeichnete ihn als einen Nachtkörper. Um die Tage zu kennzeichnen,
Bedeckte er ihn allmonatlich ohne Aufhören mit einer Königsmütze,
Um am Anfang des Monats am Abend aufzuleuchten,
Daß die Hörner glänzten, um den Himmel zu kennzeichnen,
Und am siebenten Tage die Königsmütze zur Hälfte.
Nach dem vierzehnten mögest du gegenüberstehen der Hälfte monatlich.

Daran knüpfen sich noch einige abgerissene Andeutungen über den Stand und die Konjunktion der Planeten, dann eine Reihe dunkler Segenssprüche und Beschwörungsformeln, in welchen indes deutlich die Mischung von Sternbeobachtung und abergläubischer Sterndeuterei zu Tage tritt, und endlich ein begeistertes Loblied auf Bel-Merodach, den höchsten der Götter:

Der Weise, Kundige möge zugleich sich besinnen;
Der Vater möge es erzählen und den Sohn belehren,
Dem Hirten und Hüter (d. h. dem König) die Ohren öffnen,
Daß er sich freue über den Herrn der Götter, Marduk!
Und sein Land möge gedeihen, ihm möge es wohl gehen!
Beständig ist sein Wort, nicht verändert wird sein Befehl.
Was aus seinem Munde hervorgeht, verwandelt kein Gott.
Blickt er böse an, wendet er seinen Nacken nicht;
In seinem Zürnen, seinem Grimme kommt ihm kein Gott gleich.

6. Die Höllenfahrt der Ishtar.

Wie Bel-Merodach der höchste der babylonischen Götter, so ist Ishtar die höchste und volkstümlichste der Göttinnen[1]. Sie entspricht teilweise der Astarte, der Aphrodite, der Venus. Ihr Gestirn ist der Abend- und Morgenstern. Sie wird sowohl die Tochter des Mondgottes Sin als auch gelegentlich die des Anu, des Bel, des Marduk und des Assur genannt. In den Mythen tritt sie in doppelter Gestalt auf: einerseits als Göttin der Wollust, der sinnlichen Liebe, der Fruchtbarkeit und deshalb als Mutter der Götter und der Menschen, anderseits auch als die stärkste und gewaltigste Göttin, als Göttin der Jagd, des Kampfes und der Schlacht, als entscheidende Macht im Rate der obersten Götter[2]. Ihr Kult war

[1] La Déesse Ištar, surtout dans le mythe Babylonien, par *C. P. Tiele.* Actes du 6e Congrès Intern. des Orientalistes II (Leide, Brill, 1885), 495—506.
[2] A. Jeremias, Izdubar-Nimrod (Leipzig 1891) S. 57—66.

mit den gröbsten Ausschweifungen verbunden, ihre Priesterinnen öffentliche Buhlerinnen. Ihr Hauptfest scheint dasjenige des Tammuz (Dumuzi, Du-zu, „Sohn des Lebens"), des babylonischen Adonis, gewesen zu sein, an welchem mit ihrer Hilfe auch Totenbeschwörungen mit den widerlichsten Formeln vorgenommen wurden. Ihr ist das zweite der assyrisch-babylonischen Epen gewidmet: „Die Höllenfahrt der Ishtar" [1].

Das Gedicht beginnt mit einer wirklich poetischen Beschreibung der Unterwelt:

Zum Lande ohne Heimkehr wende ich mich,
Breite hinab wie ein Vogel meine Flügel.
Ich steige hinab zum Hause der Finsternis,
Zur Wohnung des Gottes Irkalla,
Zu dem Hause, das einen Eingang hat ohne Ausgang,
Nach der Straße, auf der niemand kann umwenden,
Der Heimat von Finsternis und Hunger,
Wo Staub die Nahrung ist, die Speise Kot,
Licht nimmer geschaut wird, im Dunkel alles weilt;
Geister schwingen dort wie Vögel ihre Schwingen,
Thore und Pfosten deckt ewiger Staub. . . .

Obwohl gewarnt, läßt sich Ishtar, „die Tochter des Mondgottes Sin", wie sie hier genannt wird, nicht von ihrem Vorhaben abbringen. Die Schilderung wird nochmals wiederholt. Dann heißt es weiter:

Als Ishtar anlangte an dem Thore des Landes ohne Heimkehr,
Rief dem Wächter des Thores ein Wort sie zu:
„Du Wächter der Wasser! Öffne dein Thor!
Öffne dein Thor, schnell, daß ich eintreten könne!
Wenn du nicht dein Thor öffnest und ich nicht eintreten kann,
So zerschlage ich das Thor, zersplittere die Pfosten,
Erstürme den Eingang, vernichte den Thorbau!
Die Toten erwecke ich, die Lebenden zu verzehren,
Über das Leben soll der Tod triumphieren!"
Da öffnete der Wächter seinen Mund und sprach,

---

[1] Der Text ist vollständig und publiziert in The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, vol. IV, second edition (plate 31 with additions and corrections page 9), London 1891; ungenau übersetzt in den Transactions of the R. S. of Literature VIII (1865), 244, mit Ergänzungen in den Transactions of the S. of Bibl. Arch. II (1873), 179 und Records of the Past I (1875), 143—152; besser übersetzt von Eberhard Schrader, Die Höllenfahrt der Istar. Ein altbabylonisches Epos. Text, Uebersetzung, Commentar und Glossar. Gießen 1874. — Dr. A. Jeremias, Die Höllenfahrt der Istar, eine altbabylonische Beschwörungslegende. München 1886. — Vgl. Hommel, Gesch. Babyloniens S. 399. — Kaulen, Assyrien und Babylonien (5. Aufl.) S. 177—180. — A. Jeremias, Die babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (Leipzig 1887) S. 4—45.

Redete an die erhabene Ishtar:
„Halt ein, Herrin, wirf nicht nieder das Thor!
Ich will hingehen und deine Rede melden der Königin Ninkigal.“ [1]
Hinein ging der Pförtner, hub an zu Ninkigal:
„Dieses Wasser hat deine Schwester Ishtar überschritten. . . .“
Als Ninkigal solches vernahm,
Da erblich sie wie eine abgeschnittene Blüte,
Da zitterte sie wie ein Rohrstengel;
Sie sprach: „Ich will sie heilen von ihrer Wut,
Will ihre Drohungen ihr vergelten.
Leuchtet auf, ihr verzehrenden Flammen! Leuchte auf, feurige Lohe!
Ihr Teil soll sein bei den Gatten, die ihre Frauen verlassen!
Ihr Teil bei dem der Frauen, die von ihres Gatten Seite sich schieden!
Ihr Teil bei dem der Jugend, die ehrlos gelebt!
Geh, Wächter, öffne ihr das Thor,
Und thue mit ihr wie mit andern zu anderer Zeit!“
Hinging der Pförtner, öffnete seine Thür:
„Tritt herein, Herrin von Kutha! Es ist dir nicht verwehrt.
Mag der Unterwelt Palast deiner Ankunft sich freuen!“
Das erste Thor ließ er sie durchschreiten, ergriff sie; da ward die Krone von ihrem Haupte genommen.
„Wächter, warum hast du mir sie genommen, die große Krone von meinem Haupte?“
„Tritt nur ein, Herrin; die Fürstin des Landes thut also mit ihren Besuchern.“

Sieben Thore hat sie zu durchschreiten, bei jedem wird ihr ein Teil ihres Schmuckes entrissen: beim zweiten ihr Ohrgehänge, beim dritten die Edelsteine an ihrem Haupt, beim vierten die Juwelen an ihrer Stirn, beim fünften ihr kostbarer Gürtel, beim sechsten die goldenen Ringe an Händen und Füßen, beim siebenten ihr letztes Gewand.

Als nun so Ishtar in das Land ohne Heimkehr gekommen war,
Da ward Ninkigal ihrer ansichtig und kam grimmig ihr entgegen.
Nicht beherrschte sich Ishtar und häufte Verwünschungen auf sie.

Darauf ergrimmt Irish-kigal noch mehr, übergiebt Ishtar ihren Dienern und schlägt sie mit Krankheit an Augen, Seite, Fuß, Herz und Kopf. Doch seit Ishtar die Oberwelt verlassen, hört alle Fruchtbarkeit auf, alle geselligen Bande lösen sich. Deshalb schafft Gott Ea einen besondern Boten, „Uddu-shu-namir“, und schickt ihn in die Unterwelt, auf daß er Ishtar befreie. Um Irish-kigal zu beruhigen, soll er ihr ein Zauberstück liefern, nämlich Fische aus einem leeren Gefäß hervorbringen. So wird Ishtar glücklich befreit und erhält an den sieben Thoren Kleidung und Schmuck wieder.

[1] Nin-kigal ist jetzt nach den ägyptischen Tafeln Irish-kigal zu lesen.

7. Das Gilgamos-Epos[1].

Weit umfangreicher und bedeutsamer ist das Gilgamos-Epos[2], das auf zwölf Tafeln etwa 3000 Zeilen umfaßt zu haben scheint. Von den meisten Tafeln sind indes nur Bruchstücke vorhanden. Der Held Gilgamos (Gishdubar geschrieben, aber nach einem Syllabarfragment, das erst 1890 gefunden wurde[3], Gilgamesch auszusprechen) wurde dem biblischen Nimrod identifiziert und das Epos danach auch schon das „Nimrod-Epos" genannt[4]. Am meisten Interesse aber erregte der auf der elften Tafel enthaltene babylonische Bericht über die Sündflut. Soweit sich der Zusammenhang aus den oft kümmerlichen Bruchstücken erkennen läßt, ist der Verlauf der Erzählung ungefähr folgender:

Die Stadt Erech (Uruk) befindet sich infolge einer dreijährigen Belagerung im größten Elend. Wie das Vieh jammert das Volk; wie Tauben wehklagen die Mägde; die Götter von Uruk verwandeln sich in Fliegen, die Dämonen in Schlangen. Ishtar erhebt ihr Haupt nicht wider den Feind; nur Bel nimmt sich ihrer endlich an (Taf. I).

---

[1] So genannt nach dem Helden Gi-il-ga-meš oder Gilgamesch (Γίλγαμος), früher Izdubar oder Gishdubar gelesen. Der Name findet sich in einer babylonischen Sage wieder, welche Älianus (Hist. anim. XII, 21) aufbewahrt hat. Wegen unheildrohender Weissagung zum Tode bestimmt, wird ein kaum geborener Prinz von einem Adler wunderbar gerettet und herrscht dann als König Gilgamos.

[2] Die Fragmente, auf denen das Gedicht, ursprünglich auf zwölf Tafeln geschrieben, uns erhalten ist, stammen aus wenigstens acht verschiedenen Exemplaren, woraus zu erkennen ist, daß die Texte als ein allgemein verbreitetes Lehrbuch oft abgeschrieben wurden. Ein erst kürzlich gefundenes Fragment ist aus der Zeit der Arsaciden datiert, also aus dem 1. oder 2. Jahrh. v. Chr. Daher erklärt sich, wie diese Sagen leicht zu den Griechen gelangen konnten (Gilgamos bei Älianus). Auch philologische Kommentare dazu scheinen sich in den assyrischen Tafeln zu finden. Gesamtausgabe der gesammelten Bruchstücke von Delitzsch und Haupt, Assyriolog. Bibliothek Bd. III. unter dem Titel: Das babylonische Nimrodepos, Heft I (1884), Heft II (1890). — Der Text der XI. Tafel ist publiziert mit allen Varianten in The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, vol. IV, second edition (plate 43); seitdem sind noch neue Fragmente dazu gefunden worden. Übersetzung von Hugo Winkler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament (Leipzig 1892) S. 70 ff. Andere Übersetzung der XI. Tafel von Haupt, Der keilinschriftliche Sündfluthbericht (als Beigabe zu Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament 2. Aufl. 1881 bis 1883), und Jensen, Kosmologie (1890) S. 365 ff. Übersetzung des Ganzen von A. Jeremias, Izdubar-Nimrod. Leipzig 1891, und P. Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen (Schraders Keilinschriftliche Bibliothek VI, 1. Berlin 1900). — Vgl. R. Zehnpfund, Altbabylonische Götter- und Heldensagen (Allgem. Zeitung 1891, Beil. Nr. 39 und 46).

[3] Publiziert ist dieses Syllabarfragment noch nicht.

[4] So zuerst von Professor Haupt (vgl. Kaulen, Assyrien und Babylonien [5. Aufl.] S. 175). P. Straßmaier und andere angesehene Assyriologen bezweifeln jedoch die Richtigkeit dieser Identifizierung.

Da ersteht der Stadt ein Retter in Gilgamos. Die ganze Jugend läuft ihm nach. „Nicht ließ er einen Sohn seinem Vater, die Tochter einem Helden, die Gattin einem Helden.“ Darob beklagen sich die Leute bei der Göttin Aruru und verlangen, sie solle einen Mann schaffen, der ihn bekämpfe. „Aruru wusch ihre Hände, kniff Lehm ab, warf ihn auf die Erde; den Eabani schuf sie, einen Helden, einen erhabenen Sproß, einen Bauersmann.“ Er ist am ganzen Leib mit einem zottigen Fell bedeckt, frißt Kräuter mit den Gazellen und geht mit dem Vieh zur Tränke. Von den Göttern wird Sâdu, „der Jäger“, beauftragt, dieses halbmenschliche Ungetüm nach Uruk zu locken, um daselbst der Macht des Gilgamos die Stange zu halten. Der erste Versuch mißlingt. Auf den Rat eines Gottes nimmt der Jäger nun eine List zu Hilfe, indem er eine Dienerin der Ishtar zu Eabani bringt. Ihre Buhlerkünste bezwingen den scheuen Waldmenschen, und sie lockt ihn ohne Mühe zu Gilgamos in der Stadt Uruk. Trotz seiner tierischen Behaarung und seiner brutalen Sinnlichkeit ist Eabani ein „Weiser“, ja sogar ein Traumdeuter (Taf. II). Er deutet dem Gilgamos einen Traum, und die beiden werden Freunde. Eabani bleibt, zu Nutz und Frommen der Stadt, die von einem elamitischen Herrscher Namens Chumbaba hart bedrängt wird. Die zwei Freunde ziehen vereint zum Kampfe wider ihn aus (Taf. III) und dringen in den Hain, der seine feste Burg umgiebt (Taf. IV und V). Gilgamos zieht als Sieger in Uruk ein in weißem Gewande, mit strahlenden Waffen, die Krone auf dem Haupt. Da erhebt die gewaltige Göttin Ishtar ihr Auge zu ihm und wirbt um seine Gunst: „Komm, Gilgamos, sei mein Gemahl, deine Liebe gieb mir zum Geschenk; du sollst mein Mann sein, ich will dein Weib sein[1]; ich will dich stehen lassen auf einem Wagen von Edelstein und Gold, dessen Räder von Gold, dessen Hörner von Saphir sind; große Kudanu-Löwen sollst du anspannen, unter Wohlgerüchen der Zedern sollst du einziehen in unser Haus . . .; es sollen sich vor dir beugen die Könige, Herren und Fürsten; alles, was hervorbringt Berg und Land, sollen sie dir bringen als Tribut.“ Doch Gilgamos verschmäht ihre Huld; er spricht zu ihr:

„Wohlan, ich will dir offen heraussagen deine Buhlkünste. . . .

„Dem Tammuz, dem Gemahl deiner Jugend, nötigst du Weinen auf, Jahr um Jahr.

„Den bunten Alalla-Vogel hast du geliebt; du zerschlugst ihn, zerbrachst ihm die Flügel; nun steht er im Walde und schreit: Kappi! („Meine Flügel!“)

„Du hast auch einen Löwen geliebt von vollendeter Kraft; zu je sieben und sieben Anläufen hast du ihn betrogen.

---

[1] Das ist die spätere legale Formel bei der Eheschließung, wie dieselbe in den Heiratsverträgen häufig vorkommt.

„Du hast auch geliebt ein Roß, erhaben im Streit; mit Sporn und Peitsche hast du es genötigt; obgleich es sieben Meilen Galopp gelaufen war und trinken wollte, hast du es genötigt; wenn es ermattet war und trinken wollte, hast du es genötigt; seiner Mutter, der Göttin Silili, hast du Weinen aufgenötigt.

„Du gewannest auch lieb einen Oberhirten, der dir beständig Weihrauch streute und tagtäglich Zicklein schlachtete — du schlugst ihn und verwandeltest ihn in einen Tiger, so daß ihn verjagen seine eigenen Unterhirten und seine Hunde ihn blutig beißen.

„Du hast geliebt einen Riesen (? Ishullanu), den Gärtner deines Vaters, der dir beständig Geschenke brachte und deine Tafel dir täglich freundlich schmückte — du hast deine Augen auf ihn geworfen, hast ihn bethört. . . . Der Riese sprach zu dir: ‚Was stellst du an mich für ein Begehren? Mein Mütterchen, rüste kein Mahl, ich will es nicht genießen; was ich genießen soll, ist böse und verfluchte Speise. . . .‘ Sobald du das gehört, hast du ihn zerschlagen und in einen Knirps verwandelt, hast ihn auf das Lager gelegt, daß er nicht mehr aufstehen konnte.

„Auch mich liebst du nun; wie jene willst du mich verderben.“[1]

Da steigt Ishtar zürnend zum Himmel empor und klagt ihr Herzeleid und ihren Schimpf dem Vater Anu. Mit bloßen Worten aber will sie sich nicht begütigen lassen. Sie verlangt, daß ein Himmelsstier geschaffen werde, um Gilgamos zu bekämpfen. Sie droht, wie bei ihrer Höllenfahrt, gleich einem verzogenen Kinde, alles zu zerschlagen, wenn ihr Wille nicht erfüllt werde. So wird der Himmelsstier geschaffen und gegen ihren Beleidiger losgelassen. Doch Eabani packt den Stier beim Schwanz, und Gilgamos stößt ihm das Schwert ins Herz. Ishtar steigt auf die Mauern von Uruk und flucht Gilgamos, während die Helden ein Dankopfer darbringen. Da Eabani aber ihren Fluch hört, wirft er ihr ein Stück des toten Stiers an den Kopf und schwört ihr den Untergang. Darauf hält Ishtar eine ihrem Charakter entsprechende Totenklage um den Stier, die beiden Freunde aber ein herrliches Siegesfest (Taf. VI).

Nun folgen unausfüllbare Lücken. Nur so viel erhellt aus den wenigen Bruchstücken der Tafeln VII und VIII, daß Gilgamos dem Eabani einen Traum deutet; Eabani erkrankt — infolge eines Kampfes — und stirbt.

Gilgamos will nicht gleich Eabani sterben; er hält Totenklage um den ihm entrissenen Freund und macht sich dann auf den Weg, um seinen Ahnherrn Sit-Napishtim, den Sohn des Kidin-Marduk, aufzusuchen. Es ist eine gefährliche Wanderung. Löwen bedrohen ihn an einer Bergschlucht. Nur mit Axt und Schwert bricht er sich Bahn. Am Zugang des Gebirges Mâshu (*Μάσιος*) begegnen ihm Skorpionmenschen als Thorhüter. Der Skorpionmensch mahnt ihn erst von dem Durchmarsch ab: es gelte zwölf Meilen in dichter Finsternis zu durchwandern. Auf Gilgamos’ inständiges Flehen öffnet er ihm indes das Thor, und Gilgamos vollbringt die schauerliche

[1] Übers. von A. Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 24. 25.

Wanderung. Wie er aus der Finsternis heraustritt, steht vor ihm ein herrlicher Baum: „Edelsteine trägt er als Frucht; Äste hängen daran, prächtig anzuschauen; Krystall tragen die Zweige; Früchte trägt er, köstlich anzuschauen" (Taf. IX). Noch andere solche Bäume stehen da, am Rande des Meeres. Auf dem Throne des Meeres sitzt die jugendliche Göttin Sabitu. Es ist der Totenfluß, an dem Gilgamos angelangt. Sabitu flieht vor ihm und verriegelt sich in ihrem Palast. Auf seine Wehklagen und Bitten giebt sie ihm endlich Bescheid, warnt ihn aber vor der Fahrt und weist ihn an Arad-Ea, den Schiffer des Sit-Napishtim. Arad-Ea erklärt sich zur Fahrt bereit, nur muß Gilgamos selbst für ein Ruder sorgen. Als es beschafft, besteigen sie das Schiff. Es ist eine schlimme Fahrt; 45 Tage werden sie in den Gewässern des Todes hin und hergeschleudert. Dann erreichen sie endlich die Gefilde der Seligen. Noch vom Schiffe aus begrüßt Gilgamos seinen Ahnherrn Sit-Napishtim, erzählt ihm seine bisherigen Schicksale und fragt ihn, wie er denn das ersehnte Leben in der Götterversammlung erlangt habe (Taf. X). Daran knüpft sich nun der merkwürdigste Teil der Dichtung, indem Sit-Napishtim, der babylonische Noe, seinem Sprößling die Geschichte der Sündflut erzählt[1].

Sit-Napishtim sagte zu ihm, zu Gilgamos:
„Eröffnen will ich dir, Gilgamos, verborgene Rede,
Und die Entscheidung der Götter will ich dir sagen.
Shurippak, eine Stadt, die du kennst — am Ufer des Euphrat ist sie gelegen.
Diese Stadt ist alt, die Götter (wohnen) in ihr.
Einen Flutsturm zu erregen, trieb ihr Herz die großen Götter.
Es war ihr Vater Anu, ihr Berater der Kämpe Bel,
Ihr Führer Ninib, ihr Vordermann Ennugi.
Nin-igi-azag[2] Ea saß bei ihnen und
Erzählte ihre Rede einem Rohrzaun: ‚Rohrzaun! Rohrzaun! Wand! Wand!
Rohrzaun, höre! Wand, verstehe!
Du Mann aus Shurippak, Sohn des Ubara-Tutu[3],
Zimm're ein Haus, baue ein Schiff, verlaß deinen Besitz, suche das Leben,
Laß Hab und Gut beiseite und rette dein Leben.
Bringe hinauf Lebenssamen aller Art in das Schiff.
Das Schiff, das du bauen sollst,
Gemessen mögen werden dessen Zahlen,
Entworfen mögen werden dessen Größe und dessen Bild.
Bis in das Urwasser senke es hinab.'

---

[1] Die Übersetzung nach P. Jensen, Kosmologie S. 367 ff., welcher den wirklichen Bestand des Textes — auch mit seinen Lücken — genau wiedergiebt. Vgl. auch *Morris Jastrow*, „Adrahasis and Parnapistim" (Zeitschrift für Assyriologie XIII, 288 ff.), und H. Zimmern, Neue Stücke des Atrahasis-Mythus nachgewiesen (ebd. XIV [Juni 1900], 277 ff.).

[2] Nin-igi-azag: „Der Herr (oder die Herrin) mit den glänzenden Augen."

[3] Ins Assyrische übersetzt „Kidin Marduk" (vgl. S. 80).

Ich verstand es, und sagte zu Ea, meinem Herrn:
‚Mein Herr, was du befahlest,
Beachte ich und werde es ausführen.
Aber wie soll ich antworten der Stadt, dem Volke und den Ältesten?‘
Ea that seinen Mund auf und sprach zu mir, seinem Knechte:
‚Als Antwort sage du so zu ihnen:
Weil mich Bel haßt,
Will ich nicht wohnen in eurer Stadt und auf die Erde Bels mein Haupt nicht niederlegen;
Zum Urwasser will ich hinabfahren und bei Ea, meinem Herrn, wohnen.
Über euch wird er dann regnen lassen reichlichen Segen,
Eine Masse Vögel, eine Menge Fische,
Eine Fülle von Vieh, reichliche Ernte[1].
Ein verabredetes Zeichen hat Ea gesetzt, nämlich, der den Sturzregen sendet,
Wird an einem Abend über euch regnen lassen einen schweren Regen,
Sobald etwas vom Morgenrot erschien.‘
Am fünften Tage entwarf ich seine Gestalt.
In seinem Entwurf[2] waren hundert und vierzig Ellen hoch seine Wände,
Auf hundert und vierzig Ellen wurde veranschlagt . . .[3]
Ich warf hin das Bild . . . und zeichnete es selber.
Ich baute es in sechs Stockwerken und teilte es siebenmal,
Sein Inneres[4] teilte ich neunmal.
Pfähle schlug ich für das Wasser darin.
Ich ersah mir ein Ruder und warf das Nötige hin.
Sechs Saren Erdpech goß ich aus auf die Außenseite[5],
Sechs Saren Naphtha goß ich auf die Innenseite.“

Nun wird der Text[6] sehr lückenhaft. Nach den zerstückten Worten ist von Versorgung des Schiffes mit Öl die Rede, dann von täglichen Opfern, reicher und festlicher Bewirtung der Arbeiter und von der weiteren Ausrüstung des Schiffes:

„Mit allem, was ich hatte, füllte ich es. Mit allem, was ich an Silber hatte, füllte ich es.
Mit allem, was ich an Gold hatte, füllte ich es.
Mit allem, was ich an Lebenssamen aller Art hatte, füllte ich es.
Ich brachte hinauf in das Schiff meine ganze Familie und weibliche Hausgenossenschaft.
Vieh des Feldes, Getier des Feldes, Handwerker alle zusammen brachte ich hinauf.
Ein verabredetes Zeichen setzte Shamash fest:
‚Wird der, welcher den Sturzregen sendet, am Abend einen schweren Regen regnen lassen,
Dann tritt ein in das Schiff und verschließ dein Thor.‘

[1] Hier ist der Text ziemlich stark beschädigt.
[2] Bei Jensen Karhitu.
[3] Hier folgt eine Lücke von 13 Zeilen.
[4] Bei Jensen Kirbitu.
[5] Bei Jensen Kiru.
[6] 13 Zeilen lang.

Dieses verabredete Zeichen traf ein.
Der, welcher den Sturzregen sendet, ließ am Abend einen schweren Regen regnen.
Dieses Tages Aufleuchten fürchtete ich.
Den Tag zu schauen, hatte ich Angst.
Ich trat ein in das Schiff und verschloß das Thor.
Die Verwahrung des Schiffes übergab ich Puzur-Bel, dem Schiffer,
Das große Haus, und was darinnen war.
Sobald etwas vom Morgenrot erschien,
Stieg auf am Horizont des Himmels düsteres Gewölk,
Rammân donnerte darin,
Nabû und Marduk gingen voran,
Gingen als Führer über Berg und Thal.
Nergal[1] riß das Steuerruder vorwärts;
Dahin schritt Ninib, ließ Sturm hinterdrein folgen.
Die Anunnaki erhoben ihre Fackeln,
Durch ihren strahlenden Glanz machten sie das Land funkeln.
Das Gewühl des Rammân stieg himmelan,
Verwandelte alles Helle in Finsternis.
Er überschwemmte das Land wie ein . . . Einen Tag hindurch zerschlug der Orkan,
Blies stürmisch daher. . . . Die Wasser stiegen den Berg hinan,
Fuhren wie ein Sturm auf den Menschen los. . . .
Nicht sah einer den andern, nicht wurden erkannt die Menschen . . . (?)
Die Götter fürchteten sich vor dem Flutsturm,
Sie wichen, stiegen empor zum Himmel des Anu.
Die Götter waren wie ein Hund . . . saßen niedergekauert auf der Ringmauer des Himmels.
Es schrie Ishtar wie eine Kreißende,
Es rief die Herrin der Götter, die schönstimmige:
‚Der uralte Tag[2] ist wieder zu Lehm geworden,
Weil ich vor den Göttern Böses befahl,
Und als ich vor den Göttern Böses befahl,
Zur Vernichtung meiner Menschen Sturm befahl.
Was ich gebar, wo ist es?
Wie Fischbrut füllt es das Meer.‘
Die Götter weinten mit ihr über die Anunnaki.
Die Götter saßen gebeugt unter Weinen,
Ihre Lippen waren zusammengepreßt. . . .
Sechs Tage und Nächte wütete fort der Sturmwind, die Flut, der Platzregen.
Als der siebente Tag herankam, ließ nach der Regen, der Sturm hörte auf,
Der gekämpft hatte wie ein Kriegsheer.
Es ruhte das Meer, das der Orkan aufgewühlt, der Flutsturm hörte auf.
Ich sah auf das Meer, ich ließ meine Stimme erschallen;
Aber alle Menschen waren wieder zu Lehm geworden,
Wie ein kahler Acker lag vor mir das Walfeld.
Ich öffnete das Luftloch, das Licht fiel auf mein Antlitz.

[1] Nergal = der Todesgott. [2] d. h. „die alte (schöne) Zeit“.

Ich beugte mich nieder, setzte mich, weinte.
Über mein Antlitz flossen mir Thränen.
Ich sah auf die Welt — alles Meer.

Nach zwölf Tagen stieg Land auf.
An das Land Nizir[1] kam das Schiff hinan.
Der Berg des Landes Nizir hielt das Schiff fest und ließ es nicht von der Stelle.
Einen Tag, einen zweiten Tag hielt der Berg Nizir das Schiff fest und ließ es nicht von der Stelle.
Einen dritten und vierten Tag hielt der Berg Nizir das Schiff fest und ließ es nicht von der Stelle.
Einen fünften und sechsten Tag hielt der Berg Nizir das Schiff fest und ließ es nicht von der Stelle.
Als der siebente Tag herankam,
Ließ ich eine Taube hinaus und ließ sie los. Die Taube flog hin und her.
Da aber kein Ort zum Sitzen da war, kehrte sie zurück.
Ich ließ eine Schwalbe[2] hinaus und ließ sie los,
Es flog die Schwalbe fort und kehrte zurück.
Da ein Ort zum Sitzen nicht da war, kehrte sie zurück.
Dann ließ ich einen Raben[3] hinaus und ließ ihn los.
Der Rabe flog, sah das Schwinden des Wassers,
Flog näher hinzu, setzte sich, krächzte, kam nicht zurück.
Da ließ ich (alles) hinaus, opferte ein Opfer nach den vier Winden,
Machte eine Sühnespende auf dem Gipfel des Berges.
Sieben und sieben Opfergefäße stellte ich auf,
Darunter schüttete ich aus Kalmus, Zedernholz und Räucherwerk[4].
Die Götter rochen den Duft, die Götter rochen den Wohlduft.
Die Götter sammelten sich wie Fliegen um den Opferer.
Als nun die Herrin der Götter herangekommen war,
Da erhob sie die großen Blitze (?), die Anu gefertigt nach ihrem Begehr.
‚Diese Götter! Bei meinem Halsschmucke, ich werd' es nicht vergessen,
Dieser Tage werde ich gedenken, in Zukunft nicht vergessen.
Die Götter mögen hingehen zur Sühnespende.
Aber Bel soll nicht hingehen zur Sühnespende,
Weil er unbesonnen den Flutsturm erregt
Und meine Menschen dem Strafgericht überantwortet hat.‘
Als dann Bel herangekommen war,
Sah er das Schiff. Da ergrimmte Bel und ward von Zorn erfüllt über die Götter der Igigi:
‚Wer ist da entkommen? Kein Mensch soll lebend bleiben beim Strafgericht.‘
Ninib öffnete seinen Mund und sprach zu dem Helden Bel:
‚Wer außer Ea hat die Sache angerichtet?
Kennt doch Ea jegliche Beschwörung.‘
Ea öffnete seinen Mund und sprach zu dem Helden Bel:
‚Du Kluger unter den Göttern, Held!
So unbesonnen warst du, daß du einen Flutsturm erregtest!

[1] Von Nasâru, „retten“, also das „Land der Rettung“.
[2] Sinuntu. [3] Ariba. [4] šim-gir.

Leg dem Sünder seine Sünde auf! Leg dem Frevler seinen Frevel auf!
Aber sei nachsichtig und laß ihn nicht abgeschnitten werden; habe Geduld und laß ihn nicht weggespült werden!
Wozu willst du einen Flutsturm erregen? Ein Löwe möge kommen und die Menschen vermindern.
Wozu willst du einen Flutsturm erregen? Ein Leopard möge kommen und die Menschen vermindern.
Wozu willst du einen Flutsturm erregen? Eine Hungersnot möge entstehen und das Land verheeren.
Wozu willst du einen Flutsturm erregen? Gira[1] möge kommen und die Menschen vermindern.
Ich habe nicht den Ratschluß der großen Götter eröffnet.
Den „Sehr-Gescheiten"[2] ließ ich einen Traum sehen, und so vernahm er den Ratschluß der Götter.'[3]

Darauf kam er zur Vernunft. Und es stieg Bel hinauf in das Schiff,
Ergriff meine Hand, führte mich hinauf,
Führte hinauf mein Weib und ließ es niederknieen an meiner Seite,
Wandte uns einander zu, stellte sich zwischen uns und begrüßte uns segnend:
‚Vormals war Sit-Napishtim Mensch.
Fürderhin sollen Sit-Napishtim und sein Weib geachtet werden wie die Götter selbst,
Wohnen soll Sit-Napishtim in der Ferne, an der Mündung der Ströme.'
Da entführten sie uns, und in der Ferne, an der Mündung der Ströme ließen sie uns wohnen."

Damit schließt der altbabylonische Sündflutbericht, schon dadurch äußerst merkwürdig, daß er die Flut als eine ethnographisch wie geographisch allgemeine und als eine eigentliche Sündflut, als ein Strafgericht über die entartete Menschheit darstellt.

Die Erzählung wendet sich nun wieder zu Gilgamos, der, von den Göttern mit dem Aussatze geschlagen, den Bericht von seinem Boote aus angehört hat und auf guten Rat und Heilung wartet. Sit-Napishtim läßt ihn zuerst schlafen, sechs Tage und sieben Nächte. Da befiehlt er seinem Weibe, eine Zauberspeise zu bereiten und dem siechen Gast zu essen zu geben. Da diese Zauberspeise aber noch nicht wirkt, übergiebt er den Kranken dem Schiffer Arad-Ea, um ihn an den Reinigungsort zu bringen, dessen Wasser die Krankheit zu heilen vermag. Wirklich kommt Gilgamos völlig genesen zu seinem Ahnherrn Sit-Napishtim zurück, der ihm nun auch mittelst einer wunderbaren Pflanze die Gabe ewiger Jugend verschaffen will. Sie gleicht

[1] d. h. Nergal, der Todesgott, die Pest.

[2] *Atra-hasis*, woraus der bei Berosus vorkommende Name *Xisuthros* durch Umstellung (hasis-atra) herzuleiten ist.

[3] Hier ist, nach babylonischer Anschauung, der Ursprung der Traumdeuterei, die sich später zum methodischen System ausbildete, von dem sehr zahlreiche Thontafeln erhalten sind.

einem Stechdorn. Gilgamos findet sie und plant schon, nach Uruk zurückgekehrt, einen ganzen Wald davon zu ziehen. Doch wie sie auf der Heimfahrt einmal landen und Gilgamos zu einem Brunnen hinabsteigen will, fällt ihm die Pflanze ins Wasser, und ein Dämon holt sie ihm schleunig weg. Er weint gar sehr darüber. Der treue Bootsmann aber bringt ihn wenigstens heil nach Uruk zurück. So endet die berühmte XI. Tafel.

Die Schlußtafel (XII) ist wieder sehr fragmentarisch. Sie bietet Reste einer Totenklage Gilgamos' um Eabani, eine Beschwörung, durch die der Geist Eabanis dem Gilgamos erscheint (vielleicht gehört hierher auch eine Schilderung der Unterwelt, welche früher zu der „Höllenfahrt Ishtars" gezogen wurde), und endlich einen Wechselgesang zwischen Gilgamos und Eabani:

Auf einem Ruhepolster ist gelagert,
Reines Wasser trinkend,
Wer in der Schlacht getötet ward — du sahst es! — Ja, ich sah es:
Sein Vater und seine Mutter (halten) sein Haupt,
Und sein Weib (kniet) an der Seite. —
Wessen Leichnam auf dem Felde liegt,
Du sahst es! — Ja, ich sah es:
Dessen Seele hat nicht Ruhe in der Erde. —
Wessen Seele keinen hat, der für sie sorgt,
Du sahst es! — Ja, ich sah es:
Die Hefe des Bechers, die Überbleibsel des Mahles,
Was auf die Straße geworfen ist, genießt er.

Es ist unschwer zu erkennen, daß der Sündflutbericht der Bibel sich unmöglich aus demjenigen des Gilgamos-Epos entwickeln konnte, während dieser alle Züge einer sehr alten, aber gesunkenen, vielfach veränderten und verzerrten Überlieferung an sich trägt. Der ursprüngliche Monotheismus, der sittliche Charakter der Flut als eines großartigen göttlichen Strafgerichtes, die göttliche Absicht in der Rettung Noes und andere Elemente der Urüberlieferung leuchten in dem altbabylonischen Bericht noch stellenweise durch; doch wie unter den Göttern polytheistischer Wirrwarr und Widerspruch herrscht, so in den damit zusammenhängenden Fabeleien; die Flut selbst wird zu einer Thorheit Bels herabgesetzt, Noes Warnung zu einem Komödienstreiche des Gottes Ea, seine Rettung zu einer bloßen Folge des Widerspruchs, der unter den Göttern herrscht, er selbst zu einem Götzendiener und schließlich einem Halbgott entwürdigt. Die an sich so klare und ehrwürdige Überlieferung sinkt zur widerspruchsvollen, phantastischen Sage herab; durch die Gestalten der Ishtar und des Eabani ist sie mit den widerlichsten Nachtseiten des Heidentums verknüpft. Bloß als Dichtung betrachtet, besitzt das Gilgamos-Epos allerdings dennoch eine gewisse urwüchsige Kraft, ergreifende

Anklänge an die großen Probleme des menschlichen Lebens, Leidens, Todes und Fortdauerns im Jenseits, dramatische Lebendigkeit der Darstellung und Sprache, eine Charakteristik und Naturschilderung, die mit wenigen Zügen starke Effekte hervorruft. Alle Elemente mythologischer Epik kommen hier schon zu lebensvoller Entwicklung, und aus den kümmerlich erhaltenen Thonfragmenten spricht eine gewaltige, sinnliche Phantasie.

Kleinere ähnliche Stücke sind noch mehrere erhalten, so „Der Kampf Bels mit dem Drachen", durch ein prächtiges Relief aus Nimrud illustriert; „Der Kampf der sieben bösen Geister gegen den Mondgott Sin", und so werden wohl noch andere religiöse Mythen Bearbeitung gefunden haben[1]. Ein wirklich hoher Schönheitssinn bekundet sich darin nicht. Noch weniger kann man von einer poetischen Fruchtbarkeit reden. Aus den verschiedenen Kopien des Gilgamos-Epos ergiebt sich, daß dasselbe schon vor Chammurabi (2200 v. Chr.) existiert haben muß und noch 150 v. Chr. wieder von neuem abgeschrieben wurde, also beständig im Umlauf blieb, während von späteren poetischen Werken bis jetzt nichts zu Tage getreten ist[2].

Haben auch die Sagen der Babylonier nachweislich eine weite Verbreitung bei den semitischen wie arischen Völkern gefunden, wie z. B. aus deutlichen Zügen der griechischen, syrischen, äthiopischen und persischen Alexandersage hervorgeht, so liegt doch jedenfalls das Hauptverdienst dieses uralten Volkes weniger auf dem Gebiete der Poesie als auf jenem der Mathematik und Astronomie. Seine Heiligtümer waren mit Sternwarten verbunden, auf welchen eine genaue und regelmäßige Beobachtung des gestirnten Himmels zu staunenswerten Kenntnissen und Berechnungen führte. Mittelst praktischer Methoden, die noch nicht völlig aufgehellt sind, bestimmten diese ältesten Astronomen mit großer Genauigkeit das Neulicht und das

---

[1] Vgl. die Texte bei *L. W. King*, First Steps in Assyrian (London 1898) p. 137 f., und *E. A. Wallis Budge*, A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities (British Museum) p. 36 f.

[2] Nach dem Kolophon der Tafeln sind dieselben eine Abschrift von uralten Kopien aus Babylon für die Bibliothek des Königs Assur-banipal. Aus mehreren Inschriften ergiebt sich, daß unter Sargon und seinen Nachfolgern die meisten babylonischen Werke für die Tempelarchive in Ninive, Assyrien, abgeschrieben wurden, und zwar mit sehr großer Genauigkeit. Von Nebukadnezzar I. (13. Jahrh. v. Chr.) wissen wir, daß er ein anderes großes astronomisches Werk: Amu Bel, von dem wir noch viele Fragmente späterer Abschriften besitzen, für ein babylonisches Tempelarchiv stiftete (vgl. *J. N. Strassmaier*, Inscription of Nebukadnezzar son of Nin-eb-nadin-šum. Hebraica vol. IX, Oct.-Jan. 1893). Da auch Fragmente von Worterklärungen dieser Sammlung noch existieren, so gehen wir nicht fehl, wenn wir annehmen, daß diese geschriebenen Überlieferungen aus uralter Zeit als allgemeines Handbuch zum Unterrichte in Babylon und später in Assyrien bis hinab in die Zeit der Arsaciden gebraucht wurden.

Verschwinden des Mondes, Sichtbarkeit, Größe und Stunde der Mondfinsternisse, die heliakischen Auf- und Untergänge, die Opposition und Rückläufigkeit der Planeten sowie ihre Stellung zu mehreren Fixsternen und ebenso den Lauf der Sonne, wenn auch ihre Aufzeichnungen hierüber spärlicher sind [1].

Sechstes Kapitel.

Das Totenbuch der Ägypter.

Das schmale Nilthal, das, zwischen Wüsten eingedrängt, vom Mittelmeer bis zu den ersten Katarakten hinauf kaum so viel fruchtbares Land umfaßt als der Flächenraum des heutigen Belgiens, beherbergt nicht nur die ältesten und zum Teil großartigsten Bauwerke der Erde, sondern auch an seinen Pyramiden und Grabkammern, Tempeln und Mumiensärgen die ältesten uns erhaltenen Sprachdenkmäler des menschlichen Geschlechts. Manche der letzten sind in den jüngsten Jahrzehnten an die Bibliotheken und Museen der europäischen Hauptstädte gewandert; aber auch da bilden sie das älteste Schrifttum, welches der Forscherfleiß aus dem Staub und den Trümmern der Vergangenheit ausgegraben hat. Wohl reichen die Überlieferungen des Alten Testamentes ihrem Inhalt nach weit über die ältesten Hieroglyphentexte hinauf, allein die Urschriften jener heiligen Bücher sind längst zerstört. Nur in den Keilinschriften der Babylonier aus Nippur, vielleicht auch Warka und Susa, sind uns noch Literaturdenkmäler erhalten, welche dem Alter der ägyptischen sich nähern oder es vielleicht zum Teil übertreffen. Sonst hat keine Literatur der Welt einen so merkwürdigen, monumentalen Schutz gefunden gegen das allwaltende Los der Vergänglichkeit wie die ägyptische in den mächtigen Tempeln und Felsengräbern von Theben, deren Trümmer noch heute den Raum einer modernen Großstadt umfangen, und in dem Pyramidenfeld von Memphis, dessen jahrtausendalte Quadermassen die gewaltigsten Bauten der Welt überragen.

1. Verbreitung und Alter des Totenbuches.

Unter den altägyptischen Sprachdenkmälern, welche der Fleiß zahlreicher Forscher im Laufe dieses Jahrhunderts nach und nach, ganz oder wenigstens

[1] J. Epping, Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Unter Mitwirkung von P. J. N. Straßmaier S. J. (Freiburg 1889). S. 186—188; und „Zeitschrift für Assyriologie" 1890, S. 341 ff.; 1891, S. 89 ff. 217 ff.; 1892, S. 220 ff.; 1893, S. 149 ff. — *J. A. Craig*, Astrological-astronomical texts. Copied from the original tablets in the British-Museum. Leipsic 1899. — F. X. Kugler S. J., Die babylonische Mondrechnung. Freiburg 1900.

teilweise, entziffert hat, nimmt das sogen. Totenbuch die hervorragendste Stelle ein. Es ist, wie Lepsius sich bei der ersten Veröffentlichung desselben nach dem großen Turiner Papyrus ausdrückte, „das größte zusammenhängende Literaturwerk, das uns von den Ägyptern erhalten ist“ [1]; es ist zugleich dasjenige, das noch in den zahlreichsten Niederschriften und Abschriften, wenn auch nie vollständig in derselben Fassung und in demselben Umfang, vorhanden ist und über die religiösen und sittlichen Anschauungen des alten Kulturvolkes die reichlichsten und wertvollsten Angaben enthält.

Champollion, der erste Entzifferer der Hieroglyphenschrift, betrachtete es als ein Begräbnisritual (Rituel funéraire) und gab ihm deshalb einfach diesen Namen, den später auch Emanuel de Rougé wieder befürwortete. Lepsius dagegen führte in zwei Abhandlungen aus, daß dieser Name einen falschen Begriff von dem Werke gebe, indem es weder die für die Bestattung vorgeschriebenen Riten und Zeremonien noch die dabei zu verrichtenden Gebete enthalte, sondern fast ausschließlich Gebete oder hymnenartige Anrufungen, welche dem Verstorbenen selbst in den Mund gelegt und als Vademekum in die Ewigkeit mitgegeben werden. Er nannte es deshalb einfach das „Totenbuch“, und diesen Namen haben seitdem die meisten Forscher beibehalten. Die Ägypter selbst nannten es das Buch vom Per em hru, d. h. das Buch „vom Hervorgehen bei Tage“, wie Devéria und Le Page Renouf übersetzen [2], oder das Buch „vom Ausgang aus dem Tage“ (sortir du jour), wie Ed. Naville übersetzt [3]. Aus mehreren Stellen erhellt, daß unter „Tag“ hier die menschliche Lebensdauer verstanden wird. Wie Naville meint, giebt weder „Wiedergeburt“ noch „Wiedererscheinung“ noch „Auferstehung“ den zusammengesetzten Ausdruck völlig wieder, „und gleichwohl liegt in jedem dieser Wörter etwas Richtiges und mehr als in den buchstäblichen Übersetzungen“. Jedenfalls giebt auch der Ausdruck „Totenbuch“ den Sinn nicht ganz: es ist ein Buch „vom Ausgang oder Übergang in das jenseitige Leben“.

Diesem Titel entspricht ein anderer, der sich ebenfalls ziemlich häufig findet: „Das Kapitel von der Vervollkommnung des Verstorbenen“, womit der Zweck des Buches ausgedrückt wird. Durch dasselbe soll der Verstorbene Anteil an den Eigenschaften und Vorzügen der angerufenen Götter erhalten, „im Herzen des Ra“, „mächtig vor Tum“, „groß vor Osiris“ sein und mit von den Opfergaben erhalten, die diesen Göttern dargebracht werden.

Wie Lepsius meint, ist das Totenbuch jenen Büchern zuzuzählen, welche Klemens von Alexandrien in seiner Aufzählung der verschiedenen Schriften

[1] Lepsius, Das Todtenbuch der alten Aegypter. Berlin 1842.

[2] Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion. Autorisierte Übersetzung (Leipzig 1882) S. 163.

[3] Naville, Das Aegyptische Todtenbuch (Berlin 1886), Einleitung S. 23. 24.

der Ägypter die zehn hieratischen nennt, d. h. diejenigen, „welche die Lehre von den Gesetzen und von den Göttern und der gesamten religiösen Bildung enthalten“ [1]. In späteren Handschriften des Totenbuches selbst wird seine Abfassung dem Gotte Thoth, dem Schreiber der Götter, zugeschrieben. Die Abfassung des 64. Kapitels wurde bereits zur Zeit der XI. Dynastie in jene der I. (d. h. des Königs Hesep-ti) verlegt.

Eine Inschrift auf dem Mumiensarge der Königin Menthu-Hetep besagt: „Dieses Kapitel wurde unter den Grundsteinen gefunden, unter dem Hennu-Boot, durch den Vorsteher der Bauleute in der Zeit des ‚Königs des Südens und Nordens‘ Hesep-ti, des Siegreichen.“ Zufolge dem Nebseni Papyrus „wurde dieses Kapitel in der Stadt Khemen-nu (Hermopolis) gefunden, auf einem Block von Eisenstein (?) in Buchstaben von Lapis-Lazuli, unter den Füßen des Gottes“. Der Turiner Papyrus (der aus der Zeit der XXV. Dynastie oder noch späterer Zeit stammt) bezeichnet als Finder des Kapitels Heru-tâ-tâ-f, den Sohn des Chu-fu (Cheops), des zweiten Königs aus der IV. Dynastie, der damals (um 3733 v. Chr.) eine Rundreise machte, um die verschiedenen Tempel zu besuchen. Ein zu Aix in der Provence aufbewahrtes Relief giebt uns die Namen zweier Priester Aafen und Ankef, die unter Sent oder Senta, dem fünften König der II. Dynastie, lebten. Zwei Stelen (eine in Oxford, die andere in Gizeh) erwähnen einen dritten Priester Shera oder Sheri, königlicher Abkunft aus derselben Zeit. Aus den zugehörigen Texten und Darstellungen erhellt, daß die wesentlichen Züge des Totenopfers und des Totenrituals schon in jene ältesten Zeiten zurückreichen [2].

Diese Nachricht, wie die Bemerkung des Klemens von Alexandrien, daß die Priester die heiligen Bücher auswendig wüßten, endlich der Umstand, daß die meisten Urkunden des Totenbuches mit einer Zeichnung des Leichenzuges beginnen, sprechen für die Anschauung, die Le Page Renouf mit de Rougé teilt, daß das Totenbuch nicht für die Toten allein, sondern auch für die Lebenden berechnet war, und zwar sowohl zu ihrer Belehrung als zum rituellen Gebrauche beim Totendienst. Seine Hauptbestimmung aber galt unzweifelhaft den Toten.

Es erscheint nämlich nicht in fester Gestalt als ein für immer abgeschlossenes Werk, wie der Rigveda, das Avesta, das Yih-king oder andere

---

[1] *Οὗτος, ὡς ἂν προστάτης τοῦ ἱεροῦ, τὰ ἱερατικὰ καλούμενα ί βιβλία ἐκμανθάνει, περιέχει δὲ περί τε νόμων καὶ θεῶν, καὶ τῆς ὅλης παιδείας τῶν ἱερέων* (*Clemens Alex.*, Strom. l. VI, c. 4 [*Migne*, Patr. gr. IX, 256]). Über die drei Schriftarten der Ägypter, die hieroglyphische, hieratische und demotische, vgl. daselbst l. V, c. 4 (*Migne* l. c. IX, 40).

[2] *P. Pierret*, Le Livre des Morts des anciens Égyptiens (Paris 1882) p. 200. 201. — Vgl. *S. Birch*, The Funeral Ritual or Book of the Dead (in *Bunsen*, Egypt's place in universal history V [London 1867], 209. 210). — The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum. The Egyptian Text with interlinear transliteration and translation, a running translation, introduction etc. by *E. A. Wallis Budge*. London 1895. 4°. Introduction p. XIV—XVII.

heilige Bücher der alten Welt, sondern als eine willkürliche Sammlung religiöser Texte, die zwar einer gemeinsamen Quelle entstammten, aber in beliebiger Auswahl, bald zahlreich bald dürftig, bald in kürzerer bald in längerer Fassung, oft mit vielen und kunstreichen, oft mit kärglichen und flüchtig gezeichneten Vignetten den Mumien mit in den Sarg gegeben oder an den Wänden der Grabstätten angebracht wurden, als ein offenes, nicht gesiegeltes Buch, zu welchem Zusätze gemacht werden konnten. In seiner ausgedehntesten Fassung, dem sogen. großen Turiner Papyrus (17 m lang, 36 cm hoch), zählt es 165 Kapitel; in dem Papyrus Burton (Nr. 9900 des British Museum), der gegen 20 m lang ist, fehlt eine große Reihe dieser Kapitel, wird aber durch andere ersetzt, die von nicht geringerem Interesse sind. Eine andere Abschrift (gegenwärtig im Museum von Gizeh bei Kairo), einst abgefaßt für „den ersten Hilfspriester des Ammon, den Schreiber Mesem-neter, den Sohn des Richters Ahmes", zählt nur 61 Kapitel, wieder ganz anders geordnet. Vier der am häufigsten vorkommenden Kapitel und einige seltenere finden sich auf der ebenfalls in Gizeh aufbewahrten Leinwand, in welcher die Mumie des Königs Thothmes III. eingewickelt war, eines der größten ägyptischen Könige, der (nach Brugsch) 1600—1560 v. Chr. regierte[1]. Neun Kapitel des Totenbuches finden sich gemalt an den Wänden des Grabes des Amenemha zu Abd-el-qurnah (bei Theben); einige andere sehr schön eingemeißelt in dem Grabe des Cha-em-ha ebendaselbst; wieder andere in den Gräbern der Könige Ramessu (Ramses) IV., VI., IX. zu Theben.

Der Ägyptologe Eduard Naville, welcher von dem Orientalistenkongreß zu London 1874 beauftragt wurde, eine möglichst genaue kritische Textausgabe für die Zeit der XVIII. bis XX. Dynastie (d. h. einen Zeitraum von etwa 500 Jahren) zu veranstalten, brachte nicht weniger als 77 Niederschriften des Totenbuches zusammen, darunter 71 in verschiedenen Museen aufbewahrte Papyri, 6 Gräberinschriften aus Theben. Die Gesamtzahl der Kapitel ist dadurch auf 186 angewachsen, von welchen sich die meisten in bunter Auswahl auf die verschiedenen Urkunden verteilen, eine gewisse Anzahl aber sich als Grundstock und Kern des Ganzen zu erkennen giebt. Eine noch vollständigere Ausgabe des Textes (190 Kapitel) erreichte seither E. A. Wallis Budge[2].

Was das Alter dieser Urkunden betrifft, so herrscht bekanntlich auf dem Gebiete der ägyptischen Chronologie noch überhaupt große Unsicherheit und

---

[1] *J. de Morgan*, Notice des principaux monuments exposés au musée de Gizeh. Le Caire 1893.

[2] *E. A. Wallis Budge*, The Book of the Dead. London 1898. Diese zugleich vollständigste und sehr handliche Ausgabe umfaßt in drei Bänden: I. The Egyptian text in hieroglyphic. II. A vocabulary in hieroglyphic to the Theban recension of the Book of the Dead. III. An English translation with introduction, notes etc.

rätselhaftes Dunkel. Aus dem Vergleich der Königsliste des ägyptischen Priesters Manetho, welche sich zum Teil bei Flavius Josephus findet, mit den Königslisten des Turiner Papyrus und der Tafeln von Karnak, Abydos und Saqqarah ergiebt sich zwar, daß bis auf Alexander d. Gr. 31 Dynastien über Ägypten herrschten, deren Mitglieder entweder durch Familienabstammung oder Stammesverwandtschaft zusammengehörten; ebenso haben die Historiker die Einteilung des Manetho adoptiert, wonach sich die ägyptische Geschichte in drei Hauptperioden gliedert:

das Alte Reich (I. bis XI. Dynastie);
das Mittlere Reich (XII. bis XVIII. Dynastie);
das Neue Reich (XIX. bis XXXI. Dynastie).

Allein über Anordnung und Dauer der Regierung der einzelnen Könige und Königsreihen gehen die Ansichten der Forscher noch weit auseinander, und über den Regierungsantritt des ersten Königs Menes (Mena) aus This (Thinis) schwanken die Zahlen um einen Unterschied von mehr als 3500 Jahren. Champollion bestimmt dafür das Jahr 5867 v. Chr., Unger 5613, Mariette 5004, Lieblein 4717, Brugsch 4455, Lauth 4157, Lepsius 3892, Eduard Meyer 3180, Seiffarth 2782, Wilkinson 2320. Bei der XIX. Dynastie treffen indessen die Chronologien ziemlich nahe zusammen, und die Differenz der Angaben beträgt keine hundert Jahre mehr.

Völlige Sicherheit beginnt erst mit der XXVI. Dynastie, dem König Psemthek (Psammetich) aus Sais, der 664 den Thron bestieg. Die Zeit von ihm bis zur Eroberung durch die Perser heißt die saitische Periode (664—528). Sie bedeutet ein nochmaliges Wiederaufleben des einheimischen Königtums nach langer Fremdherrschaft, doch ohne Erstarkung zur alten Macht und Blüte. Als eine solche ist die Zeit der Pyramidenerbauer aus der IV. Dynastie: Chufu (Cheops), Chafra (Chefren) und Menkaura (Mykerinos) zu betrachten, als die glänzendste Periode ägyptischer Geschichte aber jene der thebaischen Könige der XVIII. bis XX. Dynastie, mit den vier Amenhetep (Amenophis), den vier Tehutimes (Thothmes), Ramses I., Seti I., Ramses II., Seti Meneptah II., Ramses III. In dieser Zeit gelangte Theben mit seinen gewaltigen Tempeln von Luqsor und Karnak und der riesigen Nekropole am Westufer des Nils zu seinem höchsten Glanze.

Nach Angabe des Turiner Papyrus, der aus der saitischen Zeit stammt, wäre das 130. Kapitel des Totenbuches unter dem Könige Usaphais (Hesepti), dem dritten der I. Dynastie (nach Brugsch 4266 v. Chr.), das 64. unter Menkaura aufgefunden worden, von dessen Mumiensarg noch Überreste im Britischen Museum zu London aufbewahrt werden. Eine fortlaufende Überlieferung, die das 64. Kapitel dem König Usaphais zuschreibt, geht von der XXI. bis auf die XI. Dynastie zurück und macht es wahrscheinlich, daß das Totenbuch schon unter der XI. Dynastie als vollständige Sammlung vor-

handen war, einzelne Teile aus der Zeit der ersten Königsreihen herrühren mögen. Da es noch unter den saitischen und ptolemäischen Herrschern bis über die Zeit Christi hinaus in Gebrauch blieb, so umfaßt seine Geschichte nach der engst bemessenen Chronologie etwa drei Jahrtausende, nach der weiter ausholenden das Doppelte. In dieser langen Zeit hat die ägyptische Mythologie und Religion, trotz Beibehaltung gewisser Grundanschauungen, die vielfachsten Wandlungen durchgemacht, und bei aller Zähigkeit der Überlieferung mußte notwendig auch der Text des Totenbuches mannigfache Abänderungen erleiden. Als Anhaltspunkt zur Beurteilung dienen sowohl die Eigenschaften der verschiedenen Urkunden selbst als auch anderweitige Inschriften und Papyri, die nicht zum Totenbuche gehören[1].

Die eigentliche Entstehung des Buches und sein Text zur Zeit des Alten und Mittleren Reiches ist noch so gut wie gar nicht aufgehellt; dagegen hat Naville den thebaischen Text der XVIII. bis XX. Dynastie, wie schon erwähnt, mit großer Genauigkeit festgestellt. Alle diese Texte sind in Hieroglyphenschrift ausgeführt. Erst mit der XX. Dynastie beginnen Texte in hieratischer Schrift, die dem thebaischen in der Ausführung nachstehen und noch keine bestimmte Reihenfolge aufweisen. Erst in der saitischen und ptolemäischen Epoche wurde der sowohl in Hieroglyphen als in hieratischer Schrift vorkommende Text mit Nummern und Titeln versehen und in eine feste Kapitelreihe gebracht, die zwar eine bloß äußerliche ist, die aber doch von den Herausgebern und Forschern beibehalten wurde, um bei der Masse der ganz verschiedenen Redaktionen, in welchen das Buch sich findet, einen festen Ausgangspunkt zu haben.

2. Charakter und Inhalt des Totenbuches.

Durch das bloße Numerieren wurde natürlich noch keine innere methodische Ordnung ersichtlich. Das Buch erscheint deshalb auf den ersten Blick als ein wahrhaft chaotisches Rätselbuch. Kürzere und längere Gebete, Zauberformeln, Hymnen, Litaneien, rhapsodische Beschreibungen des Jenseits, Götterreden und Reden der Verstorbenen, Anrufung der verschiedensten Gottheiten und rituelle Vorschriften für den Totendienst reihen sich bunt aneinander, wie sie zwei Jahrtausende oder mehr aus den verschiedensten Epochen ägyptischer Religionsentwicklung zusammengewürfelt haben. Eine gewisse Einheit erhalten die verschiedenartigen Bestandteile nur durch den gemeinsamen Gegenstand und durch den gemeinsamen Ausgangspunkt. Das ist Anu, das

[1] Hervorragend durch seine kunstvolle Ausstattung ist der Papyrus Ani, herausgegeben von *P. Le Page Renouf*, The Book of the Dead. Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum: 37 large coloured plates with introduction. Imp. fol. London 1890. — Second edition by *E. A. Wallis Budge*. London 1894.

biblische On oder Heliopolis, fünf englische Meilen nördlich von Kairo, an der Stelle des heutigen Dorfes Matariyyeh. Über seine Trümmer ragt noch ein 20 m hoher Granitobelisk empor, aus der Zeit des Königs Usertesen I. (XII. Dynastie, nach Brugsch 2433 v. Chr.). Die Gemahlin des ägyptischen Joseph war — nach dem Pentateuch — die Tochter eines Oberpriesters aus Heliopolis. Unter der XX. Dynastie war der Tempel von Anu einer der herrlichsten in ganz Ägypten. Tausende von Priestern standen in seinem Dienste. Anu-Heliopolis war die Hauptstätte für den Kult des Sonnengottes Tum-Ra, der durch lange Zeiträume die gesamte Reichsreligion beherrschte. Von Anu ist auch das Totenbuch, zum wenigsten der Kern desselben, ausgegangen: es enthält die Lehre der Priester von On. Der Name kehrt in allen wichtigeren Kapiteln wieder. „Anu ist die Residenz des Gottes Tum-Ra, des Richters Osiris, der neun kosmischen Götter", das erhabenste aller Heiligtümer, der Sitz des Totengerichtes und — ähnlich dem Jerusalem der Hebräer — ein Abbild und Vorbild der ewigen Herrlichkeit im Jenseits.

Kommen in den ältesten Überlieferungen auch Anklänge an einen ursprünglichen Monotheismus vor, so haben doch schon die alten kosmischen Götter und deren Mythen ein völlig polytheistisches Gepräge, in welchem sich Naturkult mit philosophischer Allegorie verbindet. Das Totenbuch behandelt das Geheimnis des menschlichen Lebens, wie es in der Wiederbelebung der organischen Natur durch die Sonnenwärme versinnbildet wird. Es sind vorwiegend kosmische Ideen, welche darin niedergelegt sind und welche die naturphilosophischen Anschauungen der Ägypter symbolisch ausdrücken. Zu den ältesten Göttern, in welchen sich die vorzüglichsten Naturgewalten und Naturerscheinungen verkörperten, dichtete die zum Abenteuerlichen geneigte Volksphantasie ein ganzes Heer anderer Götter und Dämonen hinzu. Das Totenbuch allein zählt ihrer über hundert.

Der Gott, der unter dem bunten Gewimmel der ägyptischen Götterwelt im Totenbuch selbst als der höchste hervortritt, ist Ra, schon durch seinen Namen, welcher auch jener der Sonne ist, als Sonnengott gekennzeichnet. Auf seiner Barke durchmißt er jeden Tag das Himmelsgewölbe, eine Wasserfläche, deren irdisches Nachbild der Nil ist. Er ist nicht der älteste der Götter. Vor ihm ist die große Götter-Neunheit (Enneade): Schu, Tefnut, Seb, Nut, Usiri, Isis, Seth, Nebthat, nach kosmogonischer Deutung sämtlich aus dem Nun, der feuchten Urmaterie, hervorgegangen.

Usiri (Osiris) ist das älteste der fünf Kinder des Seb (Erde) und der Nut (Himmel), Isis zugleich seine Schwester und Gattin. Sie sind Götter des Lichtes; ihre Geschwister Seth und Nephthys (Nebthat) dagegen Götter der Finsternis. Seth ist voll Haß gegen Osiris, bringt ihn heimlich um, zerreißt seine Leiche in vierzehn Stücke und verstreut sie über das ganze Land.

Isis trauert um ihn und durchwandert ganz Ägypten, um die Leiche des geliebten Gatten wieder zusammenzubringen. Anubis (Anpu), Sohn des Osiris und der Nephthys, begleitet sie dabei. In ihrem eigenen nachgeborenen Sohne Hor (Horus) findet der Vater einen Rächer, der die Mächte der Finsternis siegreich überwindet. Osiris aber ward nach seinem Tode Herrscher der Unterwelt und König des Jenseits (Amenti). Er hält mit seinen 42 Beisitzern Gericht über die Verstorbenen und ist fürder ihr Herrscher. An ihn sind deshalb die meisten Gebete und Opferformeln des Totenbuches gerichtet [1].

Der Verstorbene selbst wird nach dem Tode ein Osiris genannt, als solcher dem Gotte vorgestellt, von ihm gerichtet und nach seiner Freisprechung und Verklärung mit demselben identifiziert. Im Menschen unterschieden die Ägypter außer dem Leib (khat) und dem geistigen Leib (sâhu) oder der Mumie besonders das Herz (ab), dann die Seele (ba), den Genius (ka), den Schatten (chaib) und den Geist, die Intelligenz (khu) [2]. Sie glaubten, daß der „Ka“, eine Art Doppelgänger des ganzen Menschen, sich wieder mit dem Leibe vereinigen würde, wenn dieser, als Mumie wohl erhalten, den Mächten der Zerstörung Widerstand leistete. Während die Mumie dann im Grabe weilt, zieht ein neugeborener Mensch, verklärt an Leib und Seele, aus dem Grabe empor gen Amenti, zu den Göttern, um an deren Leben Anteil zu nehmen. Das ist der neue Osiris, ein Nachbild des Gottes, der über die Mächte der Finsternis triumphiert. Als Gott Osiris oder Ra besteigt er die Sonnenbarke und zieht am Himmel dahin.

Dies sind in einigen Umrissen die wesentlichsten Anschauungen, auf welchen das Totenbuch beruht und welche darin zur Darstellung kommen. Dieselben treten aber nie mit jener klaren, plastischen Bestimmtheit hervor, mit welcher die griechischen Denker, Dichter und Künstler den hellenischen Mythus gestaltet haben, sondern stets in einem geheimnisvollen, verschwommenen Dunkel, in welchem vielfach selbst die Gestalten der Hauptgötter ineinander fließen, Götter einer späteren Epoche sich zwischen die Mythen der Urzeit drängen, magischer Aberglaube den in der Vernunft begründeten Unsterblichkeitsglauben wunderlich verzerrt und entstellt, die mystische, nur den Priestern völlig geläufige Terminologie selbst das Einfache mit dem Schleier des Geheimnisses umhüllt, eine schwer zu ergründende Symbolik endlich oft schon den Sinn eines Ausdrucks zum Rätsel macht.

An der Hand der Vignetten, mit welchen die vollständigeren Abschriften des Totenbuches oft sehr reichlich ausgestattet sind, sowie des Textes selbst, lassen sich indes darin unschwer drei Hauptteile unterscheiden, die man kurz

---

[1] *Plutarch.*, De Iside et Osiride. Edit. Didot. (Scripta Moralia III, 429—469). Vgl. *W. Budge*, The Book of the Dead. Introd. p. 48 f.

[2] *W. Budge*, The Book of the Dead. Introd. p. 55 f.

„Tod“, „Gericht“, „Paradies“ betiteln könnte. Genauer ist der Inhalt der drei Teile folgender:

1. Der Ausgang aus diesem Leben und der Eintritt in die Unterwelt. Die Vignetten zeigen uns den Leichenzug mit seinem feierlichen Gepränge, die Ankunft am Grabe, die Einbalsamierung und Beisetzung der Mumie, die Begegnung des Verstorbenen mit Osiris, seine Huldigung vor Ra, die Totenopfer und andere Gebräuche, die für den Toten bei dessen Bestattung und später noch zu dessen Heile zu vollziehen sind; der Text aber enthält die Gebete und Anrufungen, welche dieses alles begleiten müssen und welche teils dem Verstorbenen teils den amtierenden Priestern in den Mund gelegt werden — ein vollständiges Begräbnisritual.

2. Das Gericht über den Verstorbenen in der Unterwelt. Die Vignetten führen den ganzen Prozeß vor sowie die verschiedenartigen Prüfungen, welche der Tote bis zur vollständigen Wiedererneuerung und Wiedergeburt zu bestehen hat, und die Opfer, Zeremonien, Amulette und magischen Zeichen, durch welche die Überlebenden ihm dabei Hilfe und Beistand leisten; der Text begleitet abermals alle diese Akte mit entsprechenden Bitten, Anrufungen, Sündenbekenntnis und magischen Formeln, die sich zu einem permanenten Totenkult verbinden.

3. Die Ankunft und der bleibende Aufenthalt in den Gefilden der Seligen, wo der Verstorbene, in Vereinigung mit den Göttern und selbst als Gott mit wunderbarer Macht bekleidet, eine dem irdischen Leben analoge Glückseligkeit genießt.

So verschieden Zahl und Länge der Kapitel in den verschiedenen Fassungen des Totenbuches sind, lassen sie sich doch leicht nach dieser Haupteinteilung gruppieren, in welcher die Erkenntnis Gottes, die Entscheidung für Gott, die Erreichung des letzten Zieles im Besitze ewiger Glückseligkeit deutlich als leitendes Moment hervortritt.

Unter den 165 Kapiteln des saitisch-ptolemäischen Textes, der, wenngleich vielfach verdorben, doch als der späteste und vollständigste noch heute den Ausgangspunkt und die Grundlage weiterer Forschung bildet, ragen einige wenige Kapitel hervor, die man als Grundstock der übrigen betrachten kann, und die je für sich ein abgeschlossenes, bedeutsames Ganzes bilden. Dahin gehören vorab das 17., das 64., das 1. und das 125. Kapitel. Das 17. Kapitel, dessen ursprünglicher Text von sehr alten Varianten und Glossen durchwoben ist, enthält die Kosmogonie nach der Lehre der Priester von Heliopolis und die Beziehung derselben zur Osirismythe und zum Unsterblichkeitsglauben[1]. Das 64. Kapitel, durch sehr gewichtige Zeugnisse als

[1] H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter (Leipzig 1888) S. 21—26. — Vict. v. Strauß und Torney, Die altägyptischen Götter und

einer der ältesten Teile des Buches beglaubigt, faßt die Unsterblichkeitslehre in einem gedrängten Abriß zusammen, der in Auffassung wie Ausdruck einen hohen poetischen Schwung atmet[1]; ähnlich das 1. Kapitel, das indes späteren Ursprungs ist. Alle diese Kapitel sind übrigens aus einer solchen Fülle schwer verständlicher mythologischer Anspielungen und Bilder zusammengesetzt, daß jedes derselben, um dem Leser verständlich zu werden, einen eigenen, längeren Kommentar erheischte. Um wenigstens eine Probe dieser uralten hieroglyphischen Poesie zu geben, wählen wir den Hymnus an den Sonnengott Ra, welcher den Inhalt des 15. Kapitels ausmacht und vielleicht späteren Hymnen als Vorlage gedient hat, die aber nicht im Totenbuch stehen. Der Verstorbene ruft den Gott an, um Anteil zu erhalten an seiner Herrlichkeit.

„Heil dir, Harmachis Khepra, der sich seine Gestalt selbst giebt!
Strahlend ist dein Aufgang am Horizont, erleuchtend die zwiefache Erde mit deinen Strahlen.
Alle Götter sind in Freude, wenn sie dich schauen, König des Himmels, mit der Uräusschlange auf dem Haupt, der Krone des Südens und der Krone des Nordens auf deiner Stirn, und sie setzen sich dir gegenüber und arbeiten vorn an der Barke, um für dich alle deine Feinde zu vernichten.
Die Bewohner von Tiau ziehen deiner Majestät entgegen, um dieses strahlende Zeichen zu schauen.
Ich komme zu dir, ich weile bei dir, um deine Scheibe jeden Tag zu sehen.
Nicht möge ich eingekerkert, nicht verstoßen werden. Erneuern mögen sich meine Glieder, um deine Herrlichkeit zu schauen wie irgend einer deiner Günstlinge; denn ich bin einer derer, die für dich geweiht wurden auf Erden.
Ich komme zum Land der Ewigkeit, ich erreiche das Land der Ewigkeit, und du hast das für mich verordnet, der ich bin in Ra und in jedem Gotte.
Verehrung sei dir, der du dich erhebest am Horizont bei Tage und glücklich den Himmel durchfährst durch die Gabe des Wortes der Wahrheit!
Jedes Antlitz ist Freude bei deinem Anblick; du wandelst verborgen vor ihnen einher. Du zeigst dich am Morgen eines jeden Tages. Glücklich ist der Lauf unter deiner Heiligkeit für die, deren Antlitz deine Strahlen erleuchten.
Verdunkelt ist des Goldes Schimmer; unvergleichlich ist dein Glanz.
Das Land der Götter schaut alle Farben Arabiens; deine Geheimnisse sind nur zugänglich ihrem Antlitz.
Du bist geworden der Einzige, der du hervorgingest aus dem Nun.
Möchte ich wandeln, wie du wandelst, ohne Halt zu machen, wie deine Heiligkeit, o Sonne! Der du keinen Herrn über dir hast, großer Durchwanderer der Räume, für den Millionen und hundert Millionen von Jahren nur ein Augenblick sind!

Göttersagen (Heidelberg 1889) S. 226—239. — E. Naville, Todtenbuch. Einleitung S. 123. — A. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter (Münster 1890) S. 137.

[1] *Paul Guieysse*, Rituel funéraire égyptien. Chapitre 64. Paris 1876. — V. v. Strauß und Torney, Entstehung und Geschichte des altägyptischen Götterglaubens (Heidelberg 1891) S. 359—374.

Du gehst unter, aber du lebest fort. Die Stunden, die Tage, die Nächte, du vervielfältigst sie gleichermaßen, du lebst nach deinen eigenen Gesetzen.

Du erleuchtest die Erde, indem du dich weihst mit eigenen Händen in der Gestalt Ras bei deinem Aufgang am Horizont.

Gestirn des Aufgangs, groß durch diesen deinen Strahlenglanz! du gestaltest deine Glieder und erzeugest dich selbst, nicht erzeugt, am Horizont.

O du Strahlender an des Himmels Höhn! gewähre mir, daß ich gelange zu des Himmels Höhen auf Ewigkeit, zur Wohnung deiner Freunde, daß ich mich vereine diesen erhabenen und vollkommenen Seelen der göttlichen Unterwelt, daß ich mit ihnen ausgehe, um deine Herrlichkeit zu schauen bei deinem Aufgehen und am Abend, wenn du dich vereinst deiner Mutter Nut und wenn du wendest dein Angesicht gen Westen; meine Hände werden sich anbetend ausstrecken bei deinem Untergang auf dem Berge des Lebens.

Du aber, Urheber der Ewigkeit, du wirst selig angebetet im Nun. Wer dich unaufhörlich im Herzen hegt, den vergöttlichst du mehr als alle Götter.

Anbetung dir, der du dich erhoben hast aus dem Nun, der du erleuchtet hast die zwiefache Erde am Tage deiner Geburt, als deine Mutter dich gebar mit ihren Händen!

Du erleuchtest die Erde, und deine Erneuerung erneuert auch sie.

Großes Licht, hervorgegangen aus dem Nun! du erhältst das Dasein der Menschen durch den Strom, der von dir ausgeht; du verleihst Festfreude allen Bezirken, Städten und Tempeln; dein Wärmestrahl hilft uns bereiten Speisen, Nahrung und Unterhalt.

Verehrtester Herr der Herren, du weigerst jede Zuflucht der Ungerechtigkeit; Herr der Aufgänge in der Sekhtibarke, Herr der gewaltigen Hitze in der Maât-Barke, beschütze den Osiris N. in der göttlichen Unterwelt, laß ihn eingehen in das Amenti, laß ihn bezwingen das Böse; stelle dich als Schutzherr hinter ihn wider seine Sünden; reihe ihn ein unter die Seligen und Erhabenen, auf daß er sich vereinige mit den Seelen der göttlichen Unterwelt, daß er umherwandle auf den Gefilden von Aaru und daß er frohen Herzens dahinziehe.

Der Osiris N. spricht: Ich steige auf zum Himmel; ich durchwandere das eherne Firmament; ich knie nieder zwischen den Gestirnen; man jauchzt mir zu aus der Barke Sekhti; man ruft mich an in der Barke Maât; ich schaue Ra in seinem Schreine; denn ich vereine mich mit seiner Sonnenscheibe jeden Tag.

Ich schaue den Fisch Ant, wenn er sich bildet auf dem Flusse, schimmernd in der Farbe eines Türkis; ich schaue den Fisch Abet in seinem Thun; der Sturz des Bösen vollzieht sich, da er mit Streichen auf meinen Nacken meinen Mord plante.

Ich öffne dir den Weg; ich ebne dir den Pfad, o Ra, mit günstigem Fahrwind; die Barke fliegt, sie erreicht den Hafen; die Mannschaft des Ra ist in Freude bei seinem Anblick; die Frau des Lebens (die Uräusschlange) ist befriedigten Herzens, weil sie besiegt alle seine Feinde.

Ich schaue Horus mit seiner Lanze, Thoth mit dem Ellenmaß in seinen Händen; alle Götter freuen sich, ihn glücklich angekommen zu sehen; entzückt ist das Herz der abgeschiedenen Seelen.

Der Osiris N. weilt mit ihnen in Amenti, zufriedenen Herzens.“ [1]

3. Das Totengericht.

Bei weitem den merkwürdigsten und wesentlichsten Teil des Totenbuches bildet das 125. Kapitel, welches von dem Gerichte nach dem Tode

[1] *P. Pierret,* Le Livre des Morts p. 39—44.

handelt und in einer Menge von Urkunden erhalten ist, meist mit Zeichnungen ausgestattet, welche bald in leichtem Entwurf bald in kunstvoller Ausführung die entscheidende Gerichtsscene zur Darstellung bringen. Es zerfällt in vier Teile: 1. Anrede des Verstorbenen an Usiri beim Eintritt in die Halle der zwiefachen Gerechtigkeit; 2. das Bekenntnis des Verstorbenen vor den einzelnen der 42 Totenrichter; 3. die Wägung des Herzens (die sogen. Psychostase) zur Prüfung seiner Aussagen; 4. Reden und Verhandlungen mit andern Mächten, namentlich den Thürhütern beim Verlassen der Halle. Meistens folgt dann noch eine Nachschrift über Anwendung und Nutzen dieses Kapitels.

Der Titel lautet: „Kapitel, um einzugehen in die Halle der zwiefachen Gerechtigkeit und zu trennen den Menschen von seinen Sünden, damit er schaue das Antlitz der Götter." Dann wird der Tote selbst alsbald redend eingeführt:

„Gepriesen sei der große Gott, der Herr der zwiefachen Gerechtigkeit! Ich bin gekommen zu dir, meinem Herrn; gebracht bin ich zum Anblick deiner Herrlichkeit. Ich kenne dich, ich kenne die Namen der zweiundvierzig Götter, die da sind mit dir in der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit, die da leben in Obwacht der Sünder und trinken von ihrem Blut an diesem Tage der Abwägung des Wandels vor dem ‚Guten Wesen' (Osiris). Schirmherr des geliebten Zwillingspaares, seiner Augäpfel, Herr der zwiefachen Gerechtigkeit ist dein Name. Schirme du mich! Ich komme zu dir, und ich bringe dir Gerechtigkeit; ferne halt' ich dir Unlauterkeit.

„Nicht that ich Arges an den Menschen. Nicht tötete oder quälte ich jemand. Nicht that ich Schandbares am Sitze der Gerechtigkeit. Nicht kannte ich Lügen. Nicht that ich Schlechtigkeiten. Nicht ließ ich als Vorgesetzter den ganzen Tag die Dienstleute arbeiten für mich. Nicht kam mein Name zu der Barke des Allerhöchsten. Nicht verkürzte ich einen Gott (bei den schuldigen Leistungen). Nicht verkleinerte ich. Nicht setzte ich herab. Nicht that ich, was Götter verabscheuen. Nicht ließ ich mißhandeln einen Sklaven von seinem Vorgesetzten. Nicht ließ ich hungern. Nicht machte ich weinen. Nicht tötete ich. Nicht gebot ich zu töten. Nicht brachte ich Leiden über jemand. Nicht schmälerte ich die Opfergaben am Eingang der Tempel. Nicht minderte ich die Opferkuchen der Götter. Nicht entzog ich die Opferbrote der Verklärten. Nicht brach ich die Ehe. Nicht that ich Unkeusches. Nicht unterschlug ich. Nicht verringerte ich am Getreide. Nicht verringerte ich an dem Maß. Nicht verrückte ich die Ackergrenzen. Nicht unterschlug ich das Geringste am Gewicht der Wage. Nicht verkleinerte ich das Zünglein der Wage. Nicht entzog ich die Milch dem Munde der Säuglinge. Nicht vergriff ich mich am Vieh auf seiner Weide. Nicht fing ich weg die reinen Vögel der Götter. Nicht fischte ich Fische in ihrer Auflösung. Nicht wehrte ich das Wasser in seiner Jahreszeit. Nicht zerstörte ich einen Damm der Wasserleitungen. Nicht löschte ich ein Feuer in seiner Stunde. Nicht überschritt ich Zeitfristen gegen die Bestimmung. Nicht verscheuchte ich das Weidevieh von dem Eigentum eines Gottes. Nicht hinderte ich einen Gott an seinem Ausgang (beim feierlichen Umhertragen seines Bildes).

„Rein bin ich, rein bin ich, rein bin ich, rein bin ich! Meine Reinheit ist die des großen Bennu in Chenensu; dieweil ich bin die Nase (der Atmende) des Herrn

der Hauche, welcher belebt alle Erkennenden (Menschen) an dem Tage des Vollwerdens der Uzat in Anu, dem letzten Tage des zweiten Erntemonats vor dem Herrn dieses Landes. Ich sah voll werden das Uzat-Auge in Anu. Nicht giebt es Schlimmes für mich in diesem Lande und in der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit, dieweil ich kenne die Namen der Götter, die in ihr sind.“ [1]

Erst nach dieser Anrede an Osiris beginnt das eigentliche Gericht, wie es die Vignetten der Totenrollen zur Anschauung bringen [2].

Rechts auf einem prachtvollen Throne, der auf Wasser ruht, sitzt Osiris als König der Unterwelt in eng anschließender Mumiengewandung, die Atef-Krone auf dem Haupt, in der Rechten den Krummstab, in der Linken die Geißel, die Zeichen der fürstlichen Gewalt. Hinter ihm stehen Isis und Nephthys, kenntlich an den Abzeichen auf ihrem Haupte, die Arme betend ausgestreckt. Vor dem Throne sprießt eine riesenhafte Lotosblume empor, auf deren geöffnetem Kelch die vier Kinder des Horus: Amset, Hâpi, Tuamâutef und Kebhsennuf, die Totengenien, stehen. In der Ecke vor Osiris ist das Horusauge mit zwei im rechten Winkel stehenden Flügeln, das Zeichen der Sonnenwende, angebracht.

In der Mitte der Halle steht die große Wage des Gerichtes, welche in der einen Schale das Herz des Verstorbenen, in der andern eine Feder, das Abzeichen der Maât, der Göttin der Gerechtigkeit, trägt. Ein kleines Bild dieser Göttin befindet sich auch oben am Zünglein der Wage. Die Wägung nimmt der schakalköpfige Gott Anubis (Anpu) vor, der unter dem linken Balken der Wage sitzt; unter dem rechten Balken sitzt ein riesiges Ungeheuer, „der Verschlinger der Toten“, vorn Krokodil, in der Mitte Löwe, hinten Nilpferd.

Links von der Wage begegnen wir abermals dem schakalköpfigen Anubis, der hier den Verstorbenen an der Hand zu der Wage führt; rechts von der Wage aber steht Thoth (Tehuti) mit dem Ibiskopf und führt auf einem Täfelchen das Protokoll der Verhandlung. Neben ihm steht wieder der Verstorbene, der nunmehr schon das Gericht überstanden hat, und den der Gott Horus mit dem Sperberkopfe dem Osiris vorstellt.

An der Längsseite der Halle zieht sich oben ein Fries hin, auf welchem die 42 Totenrichter in sitzender Stellung mit ihren Attributen angebracht sind.

[1] V. v. Strauß und Torney, Götter und Göttersagen S. 478. 479. — Abweichende Übersetzung bei A. Wiedemann a. a. O. S. 132. 133.

[2] Diese Vignetten sind sehr verschieden ausgeführt. Die ältesten sind sehr einfach, später wurden sie sorgfältig gezeichnet und koloriert. Die folgende Beschreibung giebt die Darstellung nach dem kunstvollen Papyrus Nr. 9901 des Britischen Museums wieder. Naville, Todtenbuch I, Tafel CXXXVI Ag. — Eine ziemlich ähnliche giebt E. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens (Berlin 1887), zu S. 258, nach einem aus Theben stammenden Papyrus im Berliner Museum.

In einer dem Schlußwort beigegebenen Zeichnung ist auch die Hölle dargestellt als ein von vier Hundskopfaffen bewachter Ofen.

Die zweite Scene, das eigentliche Gericht, beginnt damit, daß das Herz des Verstorbenen auf die Wage gelegt und nach der Norm des Gesetzes, der Gerechtigkeit, geprüft wird, während der Verstorbene selbst über 42 Punkte je vor einem der 42 Totenrichter sich zu verantworten hat, Anubis zusieht, ob der Thatbestand, im Herzen vergegenwärtigt, dem Gesetz und der Aussage das Gleichgewicht hält, Thoth, ebenso aufmerksam prüfend, das Ergebnis aufzeichnet, die Hölle aber, in dem „Verschlinger der Toten" verkörpert, auf ihre Beute harrt.

Die Zuversicht, mit welcher der Tote den Osiris begrüßt und bereits vor ihm seine Unschuld beteuert hat, weicht jetzt banger Furcht. Das bezeugt eine kürzere Zwischenrede (Kap. 30), die in mehreren Leichenrollen an dieser Stelle eingerückt ist. Der Verstorbene redet folgendermaßen sein Herz an:

„Mein Herz, das mir zukommt von meiner Mutter, mein Herz, notwendig zu meinem Dasein auf Erden, erhebe dich nicht wider mich, zeuge nicht als Feind wider mich vor den göttlichen Häuptern über das, was ich vor den Göttern gethan; trenne dich nicht von mir vor dem großen Gott, dem Herrn von Amenti!

„Heil dir, o Herz des Osiris, Bewohner des Westens! Heil euch, ihr Eingeweide! Heil euch, ihr Götter mit den geflochtenen Bärten, erhaben durch euer Scepter! Saget Gutes von dem Osiris N., lasset ihn gedeihen durch Nehbka.

„Ich habe mich wieder vereint der Erde von der westlichen Seite des Himmels her. Nachdem ich gelegen auf der Erde, bin ich nicht gestorben in Amenti. Ich bin reiner Geist für die Ewigkeit." [1]

Eine aus späterer Zeit stammende Nachschrift besagt, daß diese Worte über einem aus hartem Stein gemachten und mit Gold überzogenen Skarabäus [2] zu sprechen sind, den man dem Toten auf die Brust legen soll, nachdem man die Öffnung des Mundes und die Salbung des Hauptes mit Öl vorgenommen. Die folgenden Worte sollen als Zauberformel über ihn gesprochen werden:

„Mein Herz, das mir zukommt von meiner Mutter; mein Herz, das mir notwendig ist zu meinen Verwandlungen!"

---

[1] *P. Pierret,* Le Livre des Morts p. 113. 114.

[2] Das Weibchen des Skarabäus (Ateuchus sacer) umhüllt bekanntlich seine Eier mit Mist und legt das so gebildete Kügelchen dann in eine zuvor gescharrte Grube. Die Ägypter, denen dieser Vorgang nicht entging, meinten, der Käfer erzeuge sich — wie der Phönix der Sage — im Boden stets selbst aufs neue. So ward ihnen der Käfer (ägyptisch: cheper) ein Bild der Auferstehung, d. h. der Wiederbelebung der Mumie, welche befreit und verklärt der Sonne zuschwebt. Nach Klemens von Alexandrien war er auch Sinnbild der Sonne (Stromata l. V, c. 4; *Migne,* Patr. gr. IX, 41).

Jetzt faßt der Tote wieder Mut und beteuert vor den einzelnen Totenrichtern seine Unschuld:

„Ah, Schreiter, ausgegangen von Anu! Nicht that ich unrecht.
Ah, Ausbreiter der Feuerarme, ausgegangen von Cherau! Nicht vergewaltigte ich.
Ah, Schnauber, ausgegangen von Chmun (Hermopolis)! Nicht kränkte ich.
Ah, Schattenverschlinger, ausgegangen von der Geheimstätte! Nicht entwendete ich.
Ah, Gliedverdreher, ausgegangen von Rostau! Nicht tötete ich Menschen.
Ah, Doppellöwe, ausgegangen vom Himmel! Nicht verringerte ich das Getreide.
Ah, Scharfäugiger, ausgegangen von Sechem! Nicht übte ich Hinterlist.
Ah, Flammender, ausgegangen von rückwärts! Nicht entwendete ich Eigentum eines Gottes.
Ah, Knochenzeiger, ausgegangen von Chenensu! Nicht redete ich Lügen.
Ah, Feuerzüngler, ausgegangen von Hatkaptah (Memphis)! Nicht entzog ich Nahrung.
Ah, Doppelqueller, ausgegangen vom Westlande! Nicht beschimpfte ich.
Ah, Weißzahn, ausgegangen vom Grenzlande! Nicht überschritt ich (verbotene Grenze).
Ah, Blutverzehrer, ausgegangen vom Vernichtorte! Nicht tötete ich ein heiliges Tier.
Ah, Eingeweidefresser, ausgegangen vom Dreißigerhause (dem höchsten Gerichtshof)! Nicht that ich das Verbotene.“ [1]

So werden der Reihe nach 42 verschiedene Totenrichter angerufen, ein jeder mit Angabe seines besondern Wohnortes, und jedem beteuert der Verstorbene sein Freisein von einer andern besondern Schuld. Im wesentlichen deckt sich dieses Bekenntnis mit dem vorausgegangenen, doch sind einzelne Sünden mehr nach ihren Unterarten und Umständen zergliedert, ein paar auch wiederholt, um die Zahl 42 heraus zu bekommen. Als bloße Spielerei ist aber letzterer Umstand kaum zu betrachten, da sonst die einzelnen Vergehen wider Religion und Gottesdienst, wider Gerechtigkeit und Redlichkeit, wider Wahrhaftigkeit und Treue, wider Ehre, Leib und Leben anderer, wider Keuschheit, Zucht und Sitte mit großer Klarheit und objectiver Richtigkeit nach den Forderungen des Naturgesetzes unterschieden sind. Das lange, eingehende und ebenso klare Sündenverzeichnis — der älteste Beichtspiegel der Welt — zeugt für einen sehr hohen Grad sittlicher Einsicht und Gewissensschärfe, wenn auch das private und öffentliche Leben diesem Grade sittlicher Erkenntnis im Verlauf der Zeit immer weniger entsprochen haben mag. Die Namen der 42 Totenrichter tönen für den Uneingeweihten wie ein wahres Hexeneinmaleins, haben aber ihre bestimmte Bedeutung, die sowohl zu dem jeweilig beigefügten Vergehen als zu dem gesamten Mythus in näherer Beziehung steht.

Die weitere Gerichtsverhandlung schildert der Text nicht. Das Bild sagt das übrige. Die 42 Richter haben den Verstorbenen gerecht befunden. Osiris bestätigt ihr Urteil. Horus, der Sonnengott, der Sohn des Osiris,

[1] W. v. Strauß und Torney, Götter und Göttersagen S. 481—484. — Vgl. den Text des Papyrus Ani bei *E. Wallis Budge*, The Nile (London 1890) p. 74.

führt den Gerechtfertigten vor seines Vaters Thron. Jubelnd dankt derselbe den Göttern, die ihn freigesprochen, indem er nochmals die Bitte um ihren Schutz erneuert:

„Preis euch, ihr Götter, die ihr wohnet in der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit! Böses weilt nicht in eurer Brust; ihr lebet von der zwiefachen Gerechtigkeit in Anu; eure Herzen nähren sich von der zwiefachen Gerechtigkeit von Horus in seiner Scheibe.

Errettet mich vor dem Gotte des Bösen, der da lebt von den Eingeweiden der Großen, am Tage des großen Gerichtes unter euch.

Der Osiris N. kommt zu euch; es ist nicht Übel, nicht Sünde, nicht Makel, nicht Unreinheit in ihm; es ist keine Klage, kein Widerspruch gegen ihn.

Er lebt von der Gerechtigkeit, er nährt sich von der Gerechtigkeit. Das Herz freut sich dessen, was er gethan. Was er gethan, das verkünden die Menschen, dessen freuen sich die Götter.

Er hat sich Gott versöhnt durch seine Liebe. Er gab dem Hungernden Brot, dem Dürstenden Wasser, Kleider dem Nackten. Er gab eine Barke dem, der keine hatte. Er spendete Opfergabe den Göttern, Sühnopfer den Verstorbenen.

Rettet ihn, schützet ihn, klaget ihn nicht an vor dem Herrn der Toten; denn sein Mund ist rein, seine Hände sind rein.

Der ihn sieht, der spricht: ‚Komme in Frieden!‘ Denn der Osiris N. hat gehört das Gespräch des Esels mit dem Kater in dem Hause des Pat; das Wort seiner Ankläger bei dem, der vor und nach sich schaut, hat bewirkt, daß er erhoben wurde.

Der Osiris N. schaut den Persea-Teich bei sich, inmitten von Rostau; er huldigt den Göttern, deren Räume er kennt.

Er kommt, er erhebt sich, er steigt empor, er bekennt die Wahrheit. Er ist rein, er bewirkt, daß die Wage im Gleichgewicht steht im Innern der vollendeten Wesen.

O der du erhaben thronst auf deinem Sitze, Herr der Atef-Krone, der du bethätigst deinen Namen als ‚Herr des Odems‘, befreie den Osiris N. von deinen Sendlingen, deinen Vollstreckern, den Aufzeichnern deiner Befehle, den bösen Geistern.

Es ruht kein Schleier auf dem, was der Osiris N. gethan. Er ist Herr der Wahrheit; er ist rein; sein Herz ist rein. Seine Vorderseite ist gereinigt; seine Rückseite hat das Bad der Reinigungen erhalten; die Mitte seines Leibes ist gespült im Teiche der Wahrheit; es ist kein Glied an ihm mit Makel behaftet.“ [1]

An die Freisprechung und an das Bad der Läuterung schließt sich nun der Eintritt in das Reich der Unterwelt, der Übergang von der Todesnacht zu dem Tag des neuen, ewigen Lebens. Doch unsichtbare Mächte treten dem Abgeschiedenen hier entgegen und stellen sein mystisches Wissen auf die Probe.

„Der Osiris N. ward geläutert in dem Teiche, der da ist südlich vom Felde Hotep und nördlich vom Felde der Heuschrecken, wo die Götter des Grünens sich waschen in der vierten Stunde der Nacht und in der achten des Tages mit dem Bilde des Herzens der Götter, übergehend von der Nacht zum Tage.

---

[1] *P. Pierret* l. c. p. 377—379.

‚Laß ihn ziehen!‘ sagen die Götter zu dem Osiris N.
‚Was willst du von uns? Wie heißt dein Name?‘ sagen sie ihm.
‚Ich bin der Osiris N. Wachsend unter den Blüten des Feigenbaumes ist der Name des Osiris N.‘
‚Zieh deines Weges‘, antworten sie ihm.
‚Ich bin gezogen durch die Wiesen nördlich vom Feigenbaum.‘
‚Was hast du gesehen?‘ — ‚Das wandelnde Bein mit der Lende.‘
‚Was hast du uns noch zu sagen?‘ — ‚Ich wurde gerufen von den Leuten dieses Landes der Entkleideten.‘
‚Was haben sie dir gegeben?‘ — ‚Flammendes Feuer, den Grünspat und den Tahen.‘
‚Was hast du damit gemacht?‘ — ‚Mein Begräbnis am Ufer des Sees der Gerechtigkeit, zur Zeit der Nacht.‘
‚Was hast du gefunden am Ufer des Sees der Gerechtigkeit?‘ — ‚Das Scepter aus hartem Stein, welches das Wort in Bewegung setzt. Der Osiris N. hat es in Bewegung gesetzt.‘
‚Was ist das Scepter aus hartem Stein?‘ — ‚Spender des Odems ist sein Name.‘
‚Was thatest du mit dem flammenden Feuer und mit dem Grünspat und mit dem Tahen?‘ — ‚Ich habe mit diesem die Flamme ausgelöscht und den Grünstein verwandt, um ein Wasser zu bilden.‘
‚So magst du gehen und eintreten in die Halle der zwiefachen Gerechtigkeit.‘“ [1]

Nachdem der Verstorbene den Unsichtbaren Genüge geleistet, stellt sich ihm jetzt das Thor der Unterwelt selbst entgegen, gewaltig, riesenhaft wie die Pylonen der ägyptischen Tempel. Jeder Teil desselben heischt ein besonderes Losungswort; denn nur dem Wissenden öffnet sich die Pforte.

„‚Ich lasse dich nicht eingehen durch mich,‘ sagt der Riegel des Thores, ‚wenn du mir nicht meinen Namen sagst.‘ — ‚Gewicht des Hauses der Gerechtigkeit ist dein Name.‘
‚Ich lasse dich nicht eingehen durch mich,‘ sagt der rechte Thürflügel des Thores, ‚wenn du mir nicht meinen Namen sagst.‘ — ‚Verteidiger der Gerechtigkeit ist dein Name.‘
‚Ich lasse dich nicht eingehen durch mich,‘ sagt der linke Thürflügel des Thores, ‚wenn du mir nicht meinen Namen sagst.‘ — ‚Verteidiger des Gerichtes der Herzen ist dein Name.‘
‚Ich lasse dich nicht schreiten über mich,‘ sagt die Schwelle des Thores, ‚wenn du mir nicht meinen Namen sagst.‘ — ‚Säule des Seb ist dein Name.‘
‚Ich öffne dir nicht,‘ sagt das Schloß, ‚wenn du mir nicht meinen Namen sagst.‘ — ‚Geburt der Maut ist dein Name.‘
‚Ich öffne dir nicht,‘ sagt das Innere des Schlosses, ‚und ich lasse nicht durch den Schlüssel des Thores, wenn du mir nicht meinen Namen sagst.‘ — ‚Leben des Wächters des Sebek, Herr von Bacis ist dein Name.‘
‚Ich lasse dich nicht eintreten, ich lasse dich nicht durchschreiten,‘ sagt das Thor, ‚wenn du mir nicht meinen Namen sagst.‘ — ‚Arm des Schu, bereit zum Schirme des Osiris, ist dein Name.‘
‚Ich lasse dich nicht durchschreiten zwischen uns,‘ sagen die Pfosten, ‚wenn du uns nicht unsern Namen sagst.‘ — ‚Kinder der Schlange ist euer Name.‘

---

[1] *P. Pierret* l. c. p. 379—380.

‚Ich lasse dich nicht schreiten über mich‘, spricht die Schwelle der Halle, ‚an dem Orte, wo du bist. Ich bin rein, denn ich kenne nicht den Namen deiner Füße, mit welchen du mich betrittst. Nenne ihn mir.‘ — ‚Gürtel des Khem ist der Name meines rechten Fußes; Trauer der Nephthys ist der Name meines linken Fußes.‘ — ‚Ziehe voran, du kennst uns.‘

‚Halt! Du kommst nicht durch,‘ sagt der Wächter des Thores, ‚wenn du mir nicht meinen Namen sagst.‘ — ‚Kenner der Herzen, Erforscher der Busen ist dein Name.‘

‚Wer ist der Gott, der an seiner Zeit ist?‘ fragt die Göttin Maât zu ihrer Zeit. — ‚Derjenige, der da mißt die Erde.‘

‚Wer ist der Gott, der die Erde mißt?‘ — ‚Das ist Thoth.‘“ [1]

Der Gott Thoth, einer der ältesten ägyptischen Götter, ist nach den Denkmälern der Herr der heiligen Sprache, der Weise in der heiligen Sprache, der Sprecher in der oberen Hemisphäre, der starke Redner von süßer Zunge, der Ordner der Welt, der Ausmesser der Zeit, der Schutzherr der Astronomie und aller übrigen Wissenschaften — der Gemahl der Göttin Maât, der Wahrheit und Gerechtigkeit. Wie er zuvor das endgültige Urteil über den Verstorbenen aufgezeichnet, so führt er ihn auch jetzt, nach Überwindung aller Hindernisse, in das ewige Leben ein.

„Da spricht Thoth: ‚Komm, tritt vor, Osiris N.! Ich frage dich: Welches sind deine Eigenschaften?‘

‚Ich bin rein von allem Bösen, ich bin rein. Ich bin beschirmt vor den Fallstricken derer, die da sind an ihren Tagen.‘“

Der Verstorbene hat das Verhör bestanden. Für den, der das Verhör nicht bestanden, steht das Thor in Flammen, das umschanzt ist von lebendigen Schlangen, und sein Grund ist ein See, über den Osiris daherfährt.

„‚Tritt vor, du hast die Prüfung bestanden. Brot ist für dich im Uzat-Auge. Trank ist für dich im Uzat-Auge. Totenopfer sind für dich im Uzat-Auge. Der Osiris N. lebt wahrhaft ewiglich.‘“ [2]

All die einzelnen geheimnisvollen Ausdrücke zu erklären, welche sich in diesen unterweltlichen Gesprächen häufen, würde eine eigene längere Abhandlung erheischen. Sie sind keine bloßen Zufälligkeiten, sondern Glieder eines ganz ausgebildeten mystischen Sprach- und Schriftsystems, in welches die ägyptologische Forschung schon vielfach eingedrungen ist, wenn die Erklärer auch nicht in allem übereinstimmen. Da uns aber das Totenbuch hier nur als literarisches Denkmal, nicht als Zeugnis religionsphilosophischer Anschauungen beschäftigt, so müssen wir uns begnügen, hierfür auf die

---

[1] *P. Pierret* l. c. p. 380—382. Vgl. die abweichende Übersetzung von H. Brugsch (Religion und Mythologie der alten Aegypter S. 68—70), der diese Stelle als eine Probe der mystischen Geheimsprache hervorhebt.

[2] *P. Pierret* l. c. p. 382—383.

einschlägige Fachliteratur zu verweisen. Religion, Philosophie und Poesie treffen und verweben sich aufs innigste in dieser mystischen Lehre der Priester von Heliopolis, so jedoch, daß die kühnen, seltsamen Bilder vorwiegend die poetische Hülle kosmischer und naturphilosophischer Wahrheiten bilden. Im Wechsel zwischen Tag und Nacht, im Aufgang und Untergang der Sonne und der Gestirne, im Streit der Naturkräfte, im Kampf zwischen Licht und Finsternis sah der ernste Geist des Ägypters ein Spiegelbild des menschlichen Lebens mit seinen Gegensätzen: Gut und Bös, Glück und Unglück, Erkenntnis und Unwissenheit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Indem die Ausdrücke von einem Gebiet der Erkenntnis auf das andere übertragen wurden, ergab sich eine Fülle geheimnisvoller Anspielungen, welchen bald kosmische Vorstellungen, bald religiöse und ethische Wahrheiten zu Grunde liegen, die auf diese mystische Weise gelehrt und im Gottesdienst praktisch als Aberglaube oder Magie geübt wurden. In dieser Bildersprache entwickelt sich ein mächtiger Zug zum Düstern und Seltsamen, mitunter zum Erhabenen; aber harmonische Schönheit und Anmut besitzt sie nicht.

4. Die Auferstehung und das Leben im Jenseits.

Obschon sich auf Grund der oben gegebenen Haupteinteilung (Bestattung — Gericht — Seligkeit) und der Unterscheidung der sieben Teile des Menschen (khat und sâhu für den Leib, ab, ba, ka, chaib, khu für die Seele) eine gewisse organische Anordnung des Stoffes gewinnen ließe, würde dies doch zu weit führen; wir müssen uns darum begnügen, die übrigen Kapitel nach einigen leichter faßlichen Gesichtspunkten zu gruppieren.

1. Da begegnen uns zuerst Kapitel, welche an den Ritus der Bestattung anknüpfen und die Auferstehung schildern, wie sie sich nach ägyptischer Vorstellung nach und nach, gewissermaßen rituell, vollzieht. Dem Toten wird sein Mund zurückgegeben (Kap. 21. 22), dann wird ihm feierlich durch Ptah-Ammon (den Sonnengott von Theben) der Mund geöffnet (Kap. 23). Er erhält die Erinnerung seines Namens wieder (Kap. 55) und spricht ihn laut aus vor der Versammlung der vollzähligen Götter. Die Seele vereinigt sich wieder mit der Mumie, die durch die Huld der Überirdischen vor Verfall bewahrt wird (Kap. 89). Das wichtigste aber ist: es wird ihm sein Herz zurückgegeben und damit sein Mund zum Reden, die Beine zum Gehen, die Arme zum Kampf wider alle Feinde, die Augen, um zu sehen, die Kraft, um sich zum Himmel zu erheben, das ganze und volle Bewußtsein und dazu die Freiheit der Bewegung. Denn die Seele ist in der Unterwelt nicht an den Leib gebannt (Kap. 26. 27. 28. 29. 30). Um diese Gnade bittet der Verstorbene in den beweglichsten Worten, und um denselben magischen Nachdruck zu geben, wurde das Gebet auf einen harten Stein geschrieben, der die Form eines Käfers hatte und der Mumie an der Stelle des Herzens

beigelegt wurde. Tausende von solchen Skarabäen verkörpern noch heute in den Museen die Erinnerung an dieses Gebet.

2. Eine andere Reihe von Kapiteln begehrt von den Göttern Schirm und Schutz für sämtliche Glieder (Kap. 42), besonders für das Haupt (Kap. 43. 50), Schirm vor Verwesung (Kap. 45. 48. 154), Schutz vor den Netzen des Totenfischers (Kap. 153), Erhaltung des Aufenthaltes in dem himmlischen Anu (Kap. 47), Behütung vor neuem Tode (Kap. 44), Schutz gegen Schmach, Besudelung und Verunehrung (Kap. 51. 52. 53). Nichts Unreines will der Verstorbene genießen, sondern reines Korn und reinen Trank in den Gefilden von Tatu.

3. Ein Seitenstück zu den Kapiteln vom Herzen oder von der Wiedererhaltung des Herzens bilden diejenigen vom Hauche (Lebensodem) und vom Wassertrinken. Flehentlich ruft der Verstorbene den Gott Tum, den „großen Brüter“, an, ihm aus seinen Nüstern wieder den angenehmen Hauch des Lebens einzuhauchen (Kap. 54. 56. 57), oder fühlt sein Gebet schon erhört und flößt als Gott Schu andern den Odem des Lebens ein. Mit dem Flehen um den Odem des Lebens verbindet sich (Kap. 59) auch das um den erquickenden Wassertrunk, der sich dann in mehreren Variationen wiederholt (Kap. 60—63).

4. Den Verstorbenen bedrohen im Jenseits eine ganze Schar feindlicher Gewalten in Tiergestalt, gegen die ihn die geheimnisvolle Totenrolle schützen soll. Daher die kurzen und längeren Besprechungen wider die Krokodile (Kap. 31. 32), besonders das Krokodil, das den Esel gefressen (Kap. 40), wider Schlangen und Reptilien (Kap. 33. 35. 37. 38. 39. 41), wider die Schildkröte (Kap. 36), wider das Ungeheuer Maft (Kap. 34).

5. Unheimliche Thäler und Berge, Landschaften und Paläste hat der Verstorbene in dem dunkeln Jenseits zu durchwandern, bis er des Lebens der Götter teilhaftig wird. Das schildert ein Cyklus von mehreren Kapiteln späteren Ursprungs: von den Wächtern der sieben Hallen und von den zweiundzwanzig Thoren oder Pylonen des Feldes Aaru (Kap. 145), von den fünfzehn Pforten (Kap. 146), von den sieben Sälen in Amenti (Kap. 147), von den sieben Kühen und dem Stier (Kap. 148), von den vierzehn Wohnungen in Aaru (Kap. 149. 150).

6. Nachdem indes unter Anrufung und mit Hilfe der guten Götter alle Fährlichkeiten und Schwierigkeiten des großen Überganges glücklich überstanden sind, erhellt sich die Aussicht in das Jenseits. Der Auferstandene und Verklärte besteigt die Sonnenbarke des Ra, deren einzelne Teile aus lauter wunderbaren Kräften der Götter zusammengesetzt sind, welche Götter selbst mit starkem Arm über den Himmelsozean dahinrudern, welche siegreich über alle Mächte des Todes und der Finsternis triumphiert und glücklich an den seligen Gefilden von Aaru landet. Das Hauptkapitel über diese Schiff-

fahrt ist Kap. 99. Eine lange Reihe von andern Abschnitten wiederholt den Gegenstand, führt ihn weiter oder kürzer aus und knüpft Gebete daran (Kap. 100. 101. 102. 131. 132. 133. 134. 137. 138). Dazwischen reihen sich Anrufungen der Hathor (Kap. 103), des Ptah (Kap. 106), verschiedener anderer Götter (Kap. 104. 107. 112. 113. 114. 115. 116. 120. 123) und an den eigenen „Ka" (Genius) des Verstorbenen. Eigens wird die Fahrt im Westen geschildert (Kap. 108), die im Osten (Kap. 109), die Weiterreise (Kap. 107), die Ankunft in Rostau (Kap. 108).

7. Das selige Leben in Rostau und in den Gefilden von Aaru wird gelegentlich schon bei der Sonnenfahrt berührt. Es erhielt aber auch noch seine eigene Darstellung (Kap. 109. 124). Im Osten liegen diese Gefilde an dem Berg, von dem südlich der See der Gänse Khar und nördlich derjenige der Gänse Ro ist. Dahin steuert die Sonnenbarke, dem Gegenwinde trotzend. Unbeweglich steht auf ihr der Verklärte als Steuermann. Da steht die Sykomore Mafek, durch die Ra emporsteigt und wo Schu die Pfeiler des Himmels erhebt. Eine Hecke von Stahl umfriedigt die Gefilde von Aaru. Das Korn wird sieben Ellen hoch: drei Ellen die Ähre, vier Ellen der Halm. Und die Abgeschiedenen, acht Ellen hoch, mähen es, und mit ihnen die Geister des Ostens. Die Amtsleute der Götter lassen hier den Verstorbenen seine Straße ziehen; aber sie lassen ihn nicht die Grenzen überschreiten. Er führt seine Schriften mit sich, die ihm sein Stück Land zumessen vom Anfang bis zum Ende. Fülle des Wassers ist da. Reichlich genießt er Brot und Kuchen. Und er rastet fröhlich auf seinem Grunde und fährt auf der heiligen Barke. Er macht Bekanntschaft mit den Leuten des Bezirks, die da täglich arbeiten, das Korn einsammeln und die Früchte in den Speicher holen. Das Leben ist dasjenige eines wohlbegüterten Ägypters auf Erden.

8. Mit diesem idyllischen Landleben, ähnlich demjenigen am Nil, erschöpft sich aber das Glück des Jenseits keineswegs. Wie dem Verklärten die Barken der Sonnengötter zu beliebigen Reisen zur Verfügung stehen, so ist ihm auch Macht verliehen, sich in die verschiedensten Wesen zu verwandeln (Kap. 76—88, mit Ausschluß von Kap. 79). Er verwandelt sich in den Sperber des Horus (Kap. 77. 78), in den Gott Tum (Kap. 79), in den Lichtgott, der die Sonnenfinsternis besiegt (Kap. 80), in einen Lotus (Kap. 81), in den Gott Ptah (Kap. 82), in den Vogel Bennu (Phönix), eine Gestalt des Osiris (Kap. 83), in den Vogel Schenthi oder Schenschen, einen Strandläufer (Kap. 84), in einen Sperber mit Menschenkopf (Kap. 85), in eine Schwalbe, das heilige Tier der Isis (Kap. 86), in eine Schlange, die sich ewig verjüngt (Kap. 87), in ein Krokodil, das Sinnbild der verheerenden Gluthitze (Kap. 88). „Er geht hervor bei Tage in allen Formen, in denen es ihm gefällt, und kehrt ein in seine Wohnung. Er wird nicht verstoßen.

Er erhält Brot, Bier und Fleisch im Überfluß auf dem Altare des Osiris. Er geht auf die Gefilde Aaru; da giebt man ihm Korn von zweierlei Art; und er blüht wie einst hier auf Erden, und thut alles, was ihm gefällt, wie die Götter, die dort sind, in Wahrheit" (Kap. 72; vgl. Kap. 2. 4. 5. 6. 7. 10).

9. Wie in der Ausmalung dieser Verwandlungen und in der düstern Schilderung der Schrecken des Jenseits eine zügellose, groteske Phantasie spielt, dieselbe, welche auf den düstern Gräber- und Tempelwänden die seltsamen steifen Göttergestalten mit ihren wunderlichen Kronen, Herrschaftszeichen, Symbolen und Tierköpfen eingemeißelt, so spielt diese Symbolik auch in einen ebenso ausgebreiteten Aberglauben hinüber. Zeuge dessen sind ebensowohl viele Bestattungsriten, denen eine wunderbare Macht zugeschrieben wurde, als besonders die zahllosen Amulette und Talismane, welche den Mumien ins Grab mitgegeben wurden und welchen man magische Kräfte beilegte. Eine Anzahl Kapitel des Totenbuches sind solche magische Besprechungen sowohl für Totengebräuche wie für die Kopfstütze, das sogen. Hypokephal (Kap. 162. 166), das Bringen der Uta (Kap. 167), die Aufstellung und Hebung des Bettes (Kap. 168. 169), als auch für eigentliche Amulette im engsten Sinne. Als solche dienten der schon erwähnte Käfer und das Gefäß, in welchem das Herz einzeln beigesetzt wurde; dann die Schleife Tet (Kap. 155. 156), der fliegende Geier (Kap. 157), ein Halsband (Kap. 158), eine Säule (Kap. 159. 160) und andere Amulette (Kap. 170—173)[1].

10. Außer den zahlreichen bereits erwähnten Anrufungen enthält das Totenbuch endlich noch viele andere Gebete an verschiedene Gottheiten, darunter drei Litaneien an Osiris (Kap. 141—142), Hymnen und Anrufungen an Osiris (Kap. 180—186), Reden an Anubis, Isis und Nephthys (Kap. 151).

Das mag genügen, um von dem Gesamtinhalt des Totenbuches eine Vorstellung zu geben. Die noch nicht berührten Kapitel ordnen sich einer oder der andern der bezeichneten Gruppen ein.

5. Religiöse und literarische Bedeutung des Totenbuches.

Für die Religionsgeschichte ist das Totenbuch natürlich ein Denkmal von weittragendster Bedeutung. Es läßt keinen Zweifel darüber, daß die Ägypter von den ältesten Zeiten an die Unsterblichkeit der Menschenseele,

[1] Über diese Amulette vgl. A. Wiedemann a. a. O. S. 154 ff. — Vgl. *E. A. Wallis Budge*, Some accounts of the Collection of Egyptian Antiquities in the possession of Lady Meux (2nd edit. London 1896) p. 156. 158. 330 f.

ein entscheidendes Gericht über die guten und bösen Thaten nach dem Tode, eine Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe und stete Fortdauer der Strafe wie der Belohnung im Jenseits annahmen, und daß sich dieser Glaube an eine ewige Sanktion des göttlichen Gesetzes und an ein ewiges Leben im Jenseits von der Zeit der Pyramidenbauer bis herab auf jene der Kleopatra erhalten hat. Die sittlichen Anschauungen, die dabei zu Tage treten, besonders bei der Gerichtsscene des 125. Kapitels, entsprechen im wesentlichsten den Hauptforderungen des Naturgesetzes und deshalb auch des Dekalogs. Die ältesten Überlieferungen weisen auf ursprünglichen Monotheismus hin, der aber schon frühe sich mit Sonnenkult und Heroenkult mischte und endlich völlig in Naturkult überging, wobei der Sonnengott unter verschiedenem Wechsel von Form und Namen der höchste aller Götter blieb. Über die symbolische Deutung der älteren Götter herrscht das größte Dunkel; dagegen tritt in der steten Vermehrung der Götter, in dem Wechsel ihrer Rangordnung nach äußeren politischen Momenten entschieden eine phantastische, echt polytheistische Auffassung zu Tage. Magische Künste, Zauber und krasser Aberglaube traten schon frühe im alten Reiche auf und drängten später alle reineren religiösen Anschauungen durch ihr Überwuchern zurück.

In literaturgeschichtlicher Hinsicht besitzt das Totenbuch nicht dasselbe Interesse. Einzelne Hymnen und Gebete machen durch das Dunkel ihrer Bildersprache und den Ernst der Gedanken einen gewissen Eindruck von Erhabenheit; doch kommen nicht einmal die poetischen Seiten des Sonnenkultus zu voller, künstlerischer Entfaltung. Wie die bildende Kunst der Ägypter nach glücklichen Anfängen rasch der Schablone, dem Grotesken und Barocken verfiel, so wurden auch die ersten Äußerungen religiöser Poesie bald zu typischen, hieratischen Formeln. Die ältere Kosmogonie ward späteren Priestergeschlechtern selbst zum Rätsel, und der Synkretismus führte unter den Göttergestalten selbst einen Wirrwarr herbei, der keine menschlich schöne, poetische Mythenbildung mehr aufkommen ließ. Das Tiersymbol der Götter ging in das Bild der Götter selbst über, und derselbe ursprüngliche Gott erhielt bald einen Widder-, bald einen Löwen-, bald einen Sperberkopf. Das Tierische und Fratzenhafte verdrängte immer mehr das Menschliche, und das Jenseits bevölkerte sich mit einem Chaos von Ungeheuern. Stiere, Affen, Katzen, Krokodile, Nilpferde finden sich stets in nächster Umgebung der höchsten Götter, und die Sonne wird aus einem Himmel und Erde erfreuenden Gestirn ein stereotypes, hieroglyphisches Auge.

Mochten die ältesten Texte mit ihrem Parallelismus der Glieder, ihren symbolischen Bildern und ihren feierlichen Anrufungen noch einem tieferen Gefühle entströmen, später ward die Abfassung der Totenrollen zum bloßen mechanischen Geschäft. Vignetten wurden zum voraus gezeichnet, dann der

übrige Raum mit älteren und neueren Texten ausgefüllt, und oft verstanden die Schreiber selbst den Text nicht. Auf das gesamte geistige Leben übten indes die Anschauungen des Totenbuches doch immerhin einen gewissen Einfluß aus, und man muß seinen Inhalt kennen, um die übrigen Erzeugnisse ägyptischen Schrifttums richtig zu würdigen.

Siebentes Kapitel.

Literarisches Leben im alten Ägypten.

Die Riesentrümmer ägyptischer Herrlichkeit wie die Mumien und Mumiensärge unserer Museen rufen in dem Beschauer eine ernste, düstere Stimmung hervor. Es ist eine uralte, längst entschwundene Welt, emporstarrend aus Trümmern und Wüstensand, herausgeworfelt aus tausendjährigem Grabesmoder, nur erhalten, weil der Gedanke an den Tod, die Furcht vor der Zerstörung, die ernste Idee der Ewigkeit jenes älteste der Kulturvölker mehr als alle späteren Völker beschäftigte. Aber sie hat einmal gelebt, jene Welt, so gut wie die heutige, in Sonnenglanz und Freude, in buntem Menschengewimmel, in rühriger, rastloser Beweglichkeit. Tausende von Barken befuhren die sich kreuzenden Arme des Nildeltas und befrachteten ägyptische Flotten am Mittelmeer. Stadt an Stadt erhob sich zwischen Palmenhainen an den üppigen Ufern des vergötterten Stromes. Die Pyramiden von Gizeh, mit geschliffenen Quadern bekleidet, strahlten schimmernd hinüber nach den Tempeln von Memphis und Heliopolis, deren Monolithe und Wände im lebhaftesten Farbenschmucke prangten. Während die bunte Bilderpracht und die kunstreich gemeißelten Hieroglyphen dem Volke von den zahllosen Göttern und von den ältesten Königsgeschlechtern erzählten, drangen von der Königsstadt Theben aus neue kriegerische Herrscher, von der Menge als Götter verehrt, den Nil hinauf in die nubischen Berge, und den Nil hinab und weit über dessen Gebiet hinaus in die benachbarten Reiche Asiens. Bald überstrahlte ihr Ruhm den der früheren Zeit, und die Königsstadt Theben überflügelte an Pracht das ältere Memphis. Ackerbau, Gewerbe, Handel, Künste, Wissenschaften blühten unter einer früh ausgebildeten, wohlgeregelten Staatsverwaltung. In der Kenntnis der Gestirne, technischer Fertigkeit, Baulust und Baukunst zeichnete sich die thätige Nation frühzeitig aus; von ihr erhielten wahrscheinlich die Phönizier die Buchstabenschrift und durch sie dann die übrigen Anwohner des Mittelmeeres. Die Griechen selbst leiteten einen großen Teil ihrer eigenen Kultur von den Ägyptern her.

1. Geschichtliche Inschriften und didaktische Aufzeichnungen.

Eine gedrängte Übersicht von dem Grundstocke der ägyptischen Literatur, den sogen. hermetischen Büchern, hat uns Klemens der Alexandriner hinterlassen im Anfange des 3. christlichen Jahrhunderts, wenige Jahrzehnte bevor jene Literatur und mit ihr das Verständnis der drei ägyptischen Schriftarten, der hieroglyphischen, hieratischen und demotischen, für 16 Jahrhunderte völlig erlöschen sollte. Er führt sie uns in einer Festprozession vor, wie sie damals noch feierlich die Straßen von Alexandrien durchzog. Voran schreitet der Sänger mit den Symbolen der Musik und den zwei Büchern der Götterhymnen und Königslieder. Dann folgt der Astronom mit der Stundenuhr und dem Phönix, den Abzeichen seiner Wissenschaft, und den vier Büchern der Sternkunde. Hinter ihm schreitet der Hierogrammateus, der heilige Schreiber, einher, ähnlich wie sein Schutzgott Thoth das Haupt mit Federn geschmückt, in den Händen Richtmaß, Schreibrohr und Tintengefäß, mit den zehn Büchern der Kosmographie, Geographie und Landeskunde. Auf ihn folgt der Stolites, der Kleiderbewahrer, mit der gesetzmäßigen Elle und dem Trankopferkelch und den zehn Büchern, die vom Gottesdienste und von den Opfern handeln. Erst jetzt erscheint der Prophet, der Götter- und Gesetzeskundige, der Repräsentant des höchsten und geheimnisvollsten Wissens, den Opferkrug in der Hand, mit den zehn Büchern, welche von den Gesetzen, Göttern und aller priesterlichen Weisheit handeln, während andere die heiligen Opferbrote ihm vortragen. Im ganzen zählt Klemens 42 hermetische Bücher auf, von denen 36 nach seinem Ausdruck die „gesamte Philosophie" der Ägypter, die andern 6 ihre naturwissenschaftlichen und medizinischen Kenntnisse umfassen[1]. An diese heiligen Bücher schloß sich unzweifelhaft noch eine weitere Profanliteratur, über deren Umfang indes kein unmittelbares Zeugnis vorliegt.

[1] Aus den Angaben des Klemens ergiebt sich für die einzelnen 42 Bücher folgender Inhalt: 1. Götterhymnen, 2. Königshymnen und Königsbiographien, 3. Allgemeine Sternkunde, 4. Von den Synoden der Sonne und des Mondes, 5. Von der Erleuchtung der Sonne und des Mondes, 6. Von dem Aufgang der Sonne und des Mondes, 7. Kosmographie, 8. Geographie, 9. Vom Lauf der Sonne und des Mondes, 10. Von den Planeten, 11. Chorographie von Ägypten, 12. Beschreibung des Nils, 13. Beschreibung der Opfergeräte, 14. Von den heiligen Stätten, 15. Von den Maßen, 16. Von den Opfergebräuchen, 17. Von den Rauchopfern, 18. Von den Erstlingen, 19. Von den Hymnen, 20. Von den Gebeten, 21. Von den Festzügen, 22.—26. Von den Festen und ähnlichem, 27.—36. Von den Gesetzen, den Göttern und der gesamten priesterlichen Wissenschaft, 37. Von der Einrichtung des Leibes, 38. Von den Krankheiten, 39. Von den Organen, 40. Von den Heilmitteln, 41. Von den Augen, 42. Von den Frauen. — *Clem. Alex.*, Strom. l. VI, c. 4 (*Migne*, Patr. gr. IX, 254 sq.).

Was für die Nachwelt wichtiger werden sollte als die Leselust der Lebenden, war die Sitte der Ägypter, den einbalsamierten Toten ihre Lieblingsschriften mit ins Grab zu geben, die Inschriften, mit welchen sie deren Särge, Leichentücher und Grabeswände schmückten, die Inschriften, welche sie an Tempel, Paläste, Gräber, Stelen, Obelisken meißelten oder malten. Die Zahl solcher Inschriften ist Legion. Sie reichen aus den ersten zwei christlichen Jahrhunderten zurück in jene der ältesten Königsgeschlechter. An einer solchen Inschrift, dem 1799 entdeckten, jetzt im British Museum aufbewahrten Stein von Rosette, deren hieroglyphische Fassung zugleich von einer demotischen und griechischen Übersetzung begleitet war, entzifferte der Engländer Young die ersten Hieroglyphen, der Franzose Champollion dann die übrigen Zeichen und das ganze altägyptische Schriftsystem. Da lebte die in Sand und Trümmern begrabene Welt der alten Ägypter gleichsam aus tausendjährigem Schlummer auf, und fast kein Jahr ist seither verstrichen, das nicht die Kunde darüber, sei es durch Entdeckung, Entzifferung oder Erklärung neuer Denkmäler, vermehrt hätte[1].

---

[1] Welchen Umfang die Ägyptologie gewonnen hat, mag man daraus abnehmen, daß Richard Lepsius, der bedeutendste deutsche Ägyptologe, bei seinem Tode (1884) eine Bibliothek hinterließ, die nicht weniger als 1427 auf Ägyptologie bezügliche Werke umfaßte (Antiq.-Katalog von Brockhaus. Leipzig 1886), darunter das auf Napoleons Expedition fußende Monumentalwerk *Description de l'Égypte* (Paris 1809—1828. 10 Foliobände Text und 14 Großfoliobände Tafeln), das von Lepsius geleitete Monumentalwerk „Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien" (Berlin 1849—1858. 12 Großfoliobände mit 900 Tafeln), 46 von Lepsius selbst verfaßte Werke und Monographien, die von R. Lepsius und H. Brugsch herausgegebene „Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde", 22 Jahrgänge (1863—1884), ferner 59 von H. Brugsch, 25 von J. Lauth verfaßte Werke und Monographien u. s. w. Daran schließen sich neuere große Sammelwerke, wie: Catalogue des Monuments et des Inscriptions de l'Égypte Antique par *J. de Morgan* etc. 2 voll. 1894. 1895; die wichtigen Egypt Exploration Fund Publications (Memoirs 17 voll. 1887—1899, Archaeological Survey 6 voll., Graeco-Roman Branch 2 parts, Archaeological Reports, Egypt Research Accounts 1896 f.; Flinders Petrie Publications); *G. Maspero,* The Struggle of the Nations 1896, The Dawn of Civilisation 1894, Recueil des Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes 23 voll. Paris, E. Bouillon. Ein die bisherigen Forschungen zusammenfassendes Werk giebt es nicht. Reichhaltige Orientierung gewähren: Chr. C. J. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. 5 Bde. Hamburg und Gotha 1845—1857; englisch von *Ch. H. Cottrell*, with additions by *S. Birch.* 5 vols. London 1854—1867. — H. Brugsch, Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. Leipzig 1878. — Dümichen und E. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens. Berlin 1887. — G. Ebers, Aegypten in Bild und Wort. Stuttgart 1878—1879. — J. P. A. Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Alterthum. Tübingen 1885 bis 1887. — *G. Maspero,* Histoire ancienne des peuples de l'Orient. Paris 1875. mehrere Auflagen, letzte 1896; deutsch von R. Pietschmann. Leipzig 1877. —

Die historischen und kulturhistorischen Inschriften und Papyri allein bilden bereits ein umfangreiches Archiv. Tafeln in Karnak, Abydos und Saqqârah ergänzen die Königsliste des Turiner Papyrus. Die Obelisken auf dem Lateranplatz in Rom und in Alexandrien geben uns Kunde von Thothmes III., der auf dem Konkordienplatz zu Paris von Ramses II. Der große Papyrus Harris meldet uns die Großthaten Ramses' III. und die Geschenke, die er den Tempeln des Landes, besonders den bevorzugten zu Memphis und Theben, machte. Die Wände des Tempels von Dêr-el-Bahari bei Theben schildern in Bild und Wort die Flotte der Königin Hatasu, die mit Thothmes II. und Thothmes III. regierte und aus Arabien, dem Lande Punt, die reichsten Schätze nach Ägypten bringen ließ. Ein Papyrus im Britischen Museum erzählt uns die Schicksale und Beobachtungen eines Reisenden, der im 14. Jahrhundert v. Chr. Syrien, Phönizien und Palästina durchwanderte. Und so reiht sich Denkmal an Denkmal bis herab zu Darius und Alexander, zu den Ptolemäern und zu den römischen Kaisern, welche noch zahlreiche Tempelbauten förderten und deren Namen bis herab auf Decius (Taksas) in Hieroglyphenschrift enthalten sind.

Sowohl ihres hohen Alters wegen wie auch als Literaturdenkmäler im engeren Sinne sind einige Inschriften berühmt, welche in spruchartiger Form von den sittlichen Anschauungen der ältesten Zeit Kunde geben und den im Totenbuch enthaltenen Sittenkodex positiv ergänzen. Hierzu gehört z. B. die in Turin aufbewahrte Stele des Beka, auf welcher dieser folgendermaßen von sich bekennt:

„Ich war gerecht und aufrichtig, ohne Hinterhalt, trug Gott in meinem Herzen, stets bereit, seinen Willen zu erkennen. Ich bin in die Stadt derer gekommen, die in der Ewigkeit wohnen; ich that Gutes auf Erden, ich beging kein Übel, kein Verbrechen; ich billigte nichts Niedriges oder Böses; meine Freude war es, die Wahrheit zu reden, denn ich weiß wohl, wie ehrenvoll es ist, auf Erden so zu handeln von unserer ersten That im Leben an bis zum Grabe. Ich bin ein Sahu, mit Freude am Rechtthun; meine Richtschnur war übereinstimmend mit den Gesetzen (hapu) des Tribunals der doppelten Gerechtigkeit. Ich habe nie jemanden niederen Standes unterdrückt; denen, welche die Götter ehrten, habe ich kein Leid zugefügt. Die Güte und Wahrhaftigkeit, die in den Herzen meiner Eltern waltete, hat meine Liebe ihnen zurückgegeben. Nie habe ich sie (diese Güte) durch meine Handlungsweise gegen Vater oder Mutter von meiner frühesten Jugend an verletzt. Obwohl ich einer der Hochgestellten war, handelte ich doch stets, als ob ich einer der Niederen gewesen

---

F. J. Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit. Berlin 1881. — A. Wiedemann, Geschichte Aegyptens. Leipzig 1880; Religion of the ancient Egyptians. London 1897. — Friedr. Kayser, Ägypten einst und jetzt. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1889. — *E. A. Wallis Budge*, Egyptian Religion. Egyptian Magic. 2 vols. London 1899.

wäre. Ich drängte keinen zurück, der würdiger war als ich. Mein Mund war stets offen, um Wahrheit zu sprechen, nie, um Streit zu erheben. Was ich hörte, wiederholte ich gerade so, wie es gesagt ward."[1]

Von den Schriften, welche diese ethischen Anschauungen spruchartig entwickeln, ist die im Papyrus Prisse enthaltene des Ptahhotep die berühmteste — als „das älteste Buch der Erde". Denn der Verfasser lebte unter dem König Tetkara (V. Dynastie), unmittelbar nach der Zeit der Erbauung der großen Pyramiden, und beruft sich dabei noch auf die Schriften „der Alten". Wie zahlreiche Inschriften, so ermahnt auch diese Spruchsammlung zum Studium der Weisheit, zur Pflichterfüllung gegen Eltern und Vorgesetzte und zur Achtung vor dem Eigentum. Sie stellt sich dar als das Mahnwort eines Greises, der 110 Jahre hienieden gelebt, die Huld mehrerer Herrscher und der Besten seines Volkes genossen, jetzt aber, von der Jahre Last daniedergebeugt, den kommenden Geschlechtern den Schatz seiner Erfahrungen mit auf den Weg geben will.

An die Schilderung des Greisenalters, welche den Jüngeren beredt genug an die Kürze und Vergänglichkeit des Erdendaseins erinnert, knüpft der weise Alte zunächst die Forderung, dem durch Leid und Elend niedergebeugten Greis das Leben nicht noch beschwerlicher zu machen, sondern es ihm durch Ehrfurcht und Liebe zu versüßen. Das führt von selbst auf die gesellschaftliche Grundpflicht des patriarchalischen Gehorsams:

„Schön ist Gehorsam, ein herrliches Wort. Schöner jedoch als jeder andere Gehorsam ist der Gehorsam aus Liebe; zweimal herrlich, wenn ein Sohn die Rede seines Vaters aufnimmt, er wird alt werden deshalb. Die Liebe Gottes ist mit dem Gehorsamen, der Ungehorsame aber ist Gott ein Greuel. Siehe, das Herz macht seinen Besitzer zu einem Gehorsamen oder Ungehorsamen. Wohl und Wehe eines Menschen hängen ab von seiner Sinnesart. Wer gehorsam ist, gehorcht einer Ermahnung willig; gehorsam sein heißt handeln nach guten Vorschriften. Gehorcht ein Sohn seinem Vater in Freude, wird das gesagt von einem Sohne, dann wird er gern gesehen bei jedermann. Wer in Gehorsam hört auf das zu ihm Geredete, dem wird es wohl gehen an seinem Leibe, der wird geehrt sein bei seinem Vater, und sein Lob wird sein in dem Munde aller Lebenden, die auf Erden wandeln. . . . Der gehorsame Sohn erreicht ein glückliches Greisenalter, er erlangt die Würde der Pietät. Sein Wort dient zum Muster seinen Kindern, in Erneuerung der Lehre seines Vaters."

In ähnlicher Weise empfiehlt Ptahhotep dann Demut, Klugheit, Friedfertigkeit, Redlichkeit, Keuschheit, Barmherzigkeit:

„Wenn du einen Gebieter in einem unwirschen Augenblick triffst, so sei zuvorkommender Gesinnung. Neige deine Arme, beuge deinen Rücken, sei nicht auf-

[1] Übersetzung von *Chabas*, Transactions of the Society of Biblical Archaeology V, 459, und Records of the Past X, 5—10. — Le Page Renouf, Vorlesungen (Leipzig 1882) S. 68. 69.

brausenden Sinnes; denn er hätte keine Geduld mit dir. Ein schlimmes Wort vernichtet dich. . . . Verweise ihn auf ihn selbst durch Achtung, das ist mehr wert als das Aufblitzen deiner Leidenschaft."

„Wer wie ein Krokodil vom Gut des Nachbarn raubt, der gereicht seinen Kindern zum Schimpf. Sein Vater gerät in Kummer, seine Mutter wird ein Kind des Todes."

„Wer sich von Weibersucht übermannen läßt, für den giebt es keine Möglichkeit guten Rates mehr."

„Dein Antlitz leuchte, solange du lebst. Wenn an deinem Tisch ein Darbender erscheint und um Almosen bittet, und ist die Gier seines Gesichtes eine Kundmachung der Leere in seinem Bauch, so weise ihn nicht ohne Not zurück, und bringe ihn nicht dazu, dich anzupacken." [1]

Hier wie in andern Sprüchen mitunter lautet die Begründung etwas selbstsüchtig; andere weisen indes wieder deutlich auf die Religion als die eigentliche Grundlage der Sittlichkeit hin:

„Wenn jemand sich stolz überhebt, so wird Gott, der seine Stärke macht, ihn demütigen."

„Wenn du weise bist, so erziehe deinen Sohn so, daß er Gott liebe."

„Der großmütige Mensch wird von Gott geachtet; der aber, der seinem Gaumen frönt, wird seinem eigenen Weib zum Spotte."

Auch die „Sprüche des Ani" führen die sittlichen Forderungen ausdrücklich auf das Gesetz Gottes zurück:

„Bete demütig, mit liebendem Herzen; sprich die Worte deines Flehens im geheimen aus."

„Er wird dich in deinen Geschäften beschützen, er wird auf deine Worte hören, er wird deine Gaben annehmen."

„Wenn du Gott deine Opfer darbringst, so hüte dich vor dem, was er verabscheut." [2]

Die Ermahnungen des Königs Amenemhat I. an seinen Sohn und Nachfolger Usertesen I. (XII. Dynastie) [3] beweisen, daß auch die älteren Herrscher des Landes sich nicht von den allgemeinen Pflichten entbunden glaubten. Der mächtige Pharao, der später als ein Herrschervorbild in der Erinnerung der Ägypter fortlebte und von dessen Macht gewaltige Bauten in Faijûm, in Denderah und Theben Zeugnis geben, ermahnt seinen Sohn,

---

[1] F. J. Lauth, Papyrus Prisse. Sitzungsberichte II (München 1870), 1—140. Le Page Renouf, Vorlesungen S. 72.

[2] Le Page Renouf, Vorlesungen S. 72.

[3] Der Titel lautet: Anfang der Unterweisungen, verfaßt von der Heiligkeit des verstorbenen Königs Amenemhat I., welcher spricht in einer Auswahl von Wahrheiten zu seinem Sohn Nebertir (Usertesen I.). Papyrus Sallier II. — Records of the Past II, 9—16.

des Tages der Trübsal und des Todes zu gedenken, die schweren Pflichten eines Herrschers zu erfüllen und dem Niederen und Geringen ebenso zugänglich zu sein als den Großen des Reiches[1].

2. Religiöse Schriften.

Unter den uns erhaltenen religiösen Schriften der Ägypter nimmt das sogen. Totenbuch[2] den ersten Rang ein. Von den andern prosaischen Schriften, welche sich inhaltlich demselben anschließen, ist die merkwürdigste „Das Buch vom Am-Duat" oder „Das Buch von den Dingen in der Tiefe", das sich sowohl auf Papyrusrollen als auf Särgen vorfand. Bei der Eröffnung der Königsgräber zu Dêr-el-Bahari (Qurnah bei Theben) traf man es in doppelter Fassung, an dem Sarkophag Setis I. wie auch an den Wänden seines Grabes, dessen Korridore sich über 150 m weit in den Fels hinein erstrecken[3]. Es schildert das Duat oder die Unterwelt als den Raum, welchen die Nachtsonne zu durchlaufen hat und welcher, den zwölf Stunden entsprechend, in zwölf Räume geteilt ist. Jeder hat sein eigenes Thor und bildet gleichsam eine Höllenstadt für sich. Durch alle aber läuft ein zusammenhängender Fluß, an dessen Ufer rechts und links die abenteuerlichsten Geister und Dämonen hausen, Göttergestalten der älteren Zeit, Männer und Weiber, mit Lanzen und Messern bewaffnet, Affen und alle nur erdenklichen Zwitterformen von Mensch und Tier. Jede Nacht fährt der Sonnengott Ra von neuem triumphierend zwischen diesen Scharen von Ungeheuern hindurch. Die in dieser Unterweltsschilderung enthaltenen Anschauungen weichen sehr von jenen des Totenbuches ab. Jeder Freund des Gottes Ra erhält ihr zufolge zwar Felder im Duat und damit sein Auskommen, aber nur für eine Stunde, wenn der Sonnengott in seiner Barke den ihm beschiedenen Raum durchfuhr. Nur diejenigen können immer bei Ra verbleiben, welche in der Magie bewandert sind und durch ihre Zauberformeln alle Schrecknisse der zwölf Höllenbolgen zu überwinden wissen[4].

Ein ähnliches Buch: „Das Buch von den Thoren", entwickelt dieselben Anschauungen, flicht aber zwischen der fünften und sechsten Stunde in einem eigenen Saale das Totengericht ein, das vor Osiris und den Neun-

---

[1] Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte I (Freiburg 1887), 305. — Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens S. 172 ff. — *Maspero*, Hist. anc. p. 11—13. 123 s. — Duncker, Geschichte des Alterthums I (5. Aufl. 1878), 102.

[2] Siehe das vorige Kapitel S. 86 ff.

[3] *Lefébure*, Les hypogées royaux de Thèbes. I. Le tombeau de Séti I. Paris 1886. — *Maspero*, Les hypogées royaux de Thèbes (Rev. de l'hist. des religions. 1888).

[4] Übersetzung von Lefébure in den Records of the Past II, 79—134. Vgl. A. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter (1890) S. 45—59.

göttern seines Kreises stattfindet. Die Bösen werden an Pfähle gebunden und durch Feuer und Wasser gequält; die Guten dagegen erhalten Äcker zur Bebauung, die aber nicht wie die Gefilde von Aaru steten Lichtes sich erfreuen. Während im „Buch vom Am-Duat" eine einfache Thüre die verschiedenen Räume scheidet, sind dieselben im „Buch von den Thoren" durch gewaltige Mauern getrennt. Nur ein enger Pfad gewährt Einlaß, rechts und links je von einer Mumie, von neun Göttern und von feuerspeienden Schlangen behütet, welche ihren Feuerodem durch den ganzen Gang strömen lassen. Nur auf Zauberformeln hin wurde es dem Gotte Ra gewährt, das schauerliche Thor zu passieren. Die Mumien öffneten ihm ihre Arme, die Schlangen hörten mit Feuerspeien auf, und eine größere Schlange kroch hervor und erschloß dem Gotte die Thüre. Das sind Schilderungen von einer grotesk-phantastischen Erfindung, die sich mit Dantes Höllenscenen vergleichen lassen; doch sind sie nur schablonenhaft ausgeführt als Text zu den verschiedenen Bildern, die hier nebst den magischen Formeln als Hauptsache hervortreten[1].

Je mehr die Mythologie sich von den ersten, einfacheren Naturmythen entfernte, nach und nach zum wirren Götterlabyrinth sich gestaltete und im Tierdienste aufging, desto mehr drang auch überhaupt die Magie als beherrschendes Element in das Geistesleben der Ägypter ein und bemächtigte sich nicht nur der religiösen Anschauungen und des Totendienstes, sondern auch der Heilkunde und der gewöhnlichsten Vorfälle des Alltagslebens. Solche magische Formeln enthält der magische Papyrus Harris[2], einen Kalender für Zauber und Vorbedeutungen der Papyrus Sallier IV[3], ein auf Zauberei fußendes System der Heilkunde der erst in letzter Zeit entdeckte Papyrus Ebers[4]. Die Keime hierzu lagen schon in der Lehre des Totenbuches, zufolge welcher das Gesicht dem Ra, die Augen der Hathor, die Haare der

---

[1] Von andern religiös-philosophischen Schriften sind hier noch anzuführen: „Das Buch vom Lebensodem" (Schait en sensen), das der Isis zugeschrieben wurde (Records of the Past IV, 121 ff.); „Das Buch von der Verherrlichung des Osiris" (Le Page Renouf, Vorlesungen S. 193); „Die Litanei des Ra" (Records of the Past VIII, 103); das Fragment über „Die Vernichtung der Menschheit" am Grabe Setis I. (ibid. VI, 103); „Die Rede des Horus an Osiris" (ibid. X, 159); die Grabinschriften des Una (ibid. II, 1), des Ameni (ibid. VI, 1) des Haremhebi (ibid. X, 29)

[2] Übersetzung von Chabas in den Records of the Past II, 135—158. — Andere magische Texte ibid. VI, 113—126.

[3] Auszüge bei A. Wiedemann, Religion der alten Aegypter S. 141, und bei *Maspero*, Les contes populaires de l'Égypte ancienne (2e éd. Paris 1889), Introduction p. LXII—LXXV. — Den ganzen Kalender erklärte Chabas (Le Calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne. Châlon 1870).

[4] Herausgeg. von G. Ebers. Leipzig 1875. Vgl. von dems.: Papyrus Ebers (Die Maße und das Kapitel über die Augenkrankheiten). Leipzig 1889.

Nu, die Ohren dem Ap-uat, alle Glieder zusammen aber dem Thoth als Schirmherrn empfohlen waren. Das dehnte man von dem Verstorbenen später auf den Lebenden aus; dabei wurde aber der ganze Körper in 36 Teile zerlegt, und statt der alten Götter erhielt jeder derselben einen der Vorsteher des Tierkreises zum Patron. Wurde jemand krank, so handelte es sich nur darum, den Dämon des kranken Teiles zu wissen und mit magischen Formeln zu beschwichtigen[1].

3. Die Osiris-Klage.

Von den Mythen des Totenbuches hat einer eine wirklich poetische weitere Ausgestaltung erfahren. Derselbe ist den dichterisch angelegten Griechen nicht entgangen. Plutarch hat uns dessen Inhalt am ausführlichsten aufbewahrt. Es ist der Mythos von Osiris und Isis (Usiri und Auset).

Osiris war nach Plutarchs Bericht[2] König von Ägypten. Er hob die Bewohner dieses Landes zuerst aus einem tierähnlichen Zustande zu höherer, menschlicher Bildung empor, lehrte sie den Bau der Feldfrüchte, gab ihnen Gesetze und machte sie mit den Göttern und ihrer Verehrung bekannt. Dann durchzog er die Welt und milderte allenthalben die Sitten durch Gesang und Saitenspiel. Solang er abwesend war, wagte sein Bruder Typhon (Set) keine Veränderung; als aber Osiris zurückkam, verschwor er sich mit 72 Genossen und einer äthiopischen Königin zu dessen Morde. Durch listige Vorspiegelung brachte er ihn dazu, sich in eine prächtige Truhe zu legen, die er nach seinem Maße angefertigt. Sobald Osiris darin war, schlugen die Verschworenen den Deckel zu, schlossen die Truhe mit Nägeln und Blei und sandten sie durch den tanitischen Nilarm ans Meer. Sie ward aber bei Byblos ans Land getrieben; eine prächtige Erika umschloß sie mit ihrem Stamme. Der König des Landes ließ den Stamm als Säule in seinen Palast bringen und stellte sie darin auf. Isis, die schwesterliche Gattin des Osiris, forschte untröstlich nach der Leiche des Geliebten, kam endlich auf seine Spur, verdingte sich als Amme bei dem König von Byblos, erkannte in der Säule wunderbar den in ihr eingeschlossenen Sarg und entfernte die Hülle. Dann warf sie sich über den Sarg, schluchzte laut und nahm ihn mit auf ihr Schiff. Da erst öffnete sie den Sarg, legte ihr Gesicht an das des toten Gatten, küßte ihn und weinte. Hierauf verbarg sie den Sarg und reiste zu ihrem Sohne Horus in Buto, den sie erst nach des Vaters Ermordung geboren hatte.

Unterdessen aber stieß Typhon bei einer nächtlichen Jagd auf den Sarg, erkannte die Leiche, zerriß sie in vierzehn Teile und zerstreute sie über das

[1] Totenbuch c. 42, l. 4; c. 101, l. 8.

[2] *Plutarch.*, De Iside et Osiride c. 12—20.

ganze Land. Sobald das Isis erfuhr, durchwanderte sie abermals mit ihrer Schwester Nephthys ganz Ägypten, entdeckte der Reihe nach alle Stücke der Leiche bis auf eines und errichtete an jedem Fundorte ein Grab für ihren Gemahl.

Als Horus erwachsen war, erhob er sich als Rächer wider den Mörder seines Vaters, besiegte ihn nach viertägigem Kampfe und ließ ihn gefesselt vor seine Mutter Isis führen. Diese schonte seiner. Da ergrimmte Horus, riß ihr die Krone vom Haupte, d. h. er schlug ihr das Haupt ab. Hermes setzte ihr dafür einen Kuhkopf auf. Durch den toten Osiris ward sie aber noch einmal Mutter und gebar einen Sohn: Horus das Kind, Hor pe χrut[1].

Ägyptische Texte haben alle wesentlichen Züge der Erzählung Plutarchs bestätigt. In unzähligen Inschriften wird darauf angespielt. Tempel und Tempeltrümmer vom Delta bis hinauf zu Dakkeh zwischen dem ersten und zweiten Nilkatarakt bezeugen, daß diese Sage über das ganze Land verbreitet, die volkstümlichste aller alten Mythen war. Die Zerstückelung des Leichnams, die Sammlung der zerstreuten Glieder durch Horus und die Rache des letzteren an den Feinden des Usiri wird schon auf der Grabpyramide Merenras (VI. Dynastie) erwähnt[2]. Nach einer Liste (im Tempel zu Denderah) befand sich in Memphis der Kopf, in Letopolis der Hals, in Athribis das Herz des Osiris. Im ganzen zählte man in späterer Zeit 42 Tempelgräber des Osiris oder Serapeen, wie die Griechen sie nannten, indem sie den Namen der heiligen Stiergräber zu Memphis auf die Gräber des Totengottes übertrugen. Bestattung und Auferstehung des Osiris wurden alljährlich im Monat Choiak[3] feierlich begangen, und Mädchen sangen dabei die Klagelieder der Isis und Nephthys, welche sich in mehreren Fassungen erhalten haben. Sie wurden gleich andern Texten den Toten mitgegeben, um ihnen zur Auferstehung zu verhelfen[4].

Anrufung der Isis.

Komm zu deiner Wohnung! Komm zu deiner Wohnung! Deine Feinde sind nicht mehr. O herrlicher Fürst, komm zu deiner Wohnung! Schau mich an! Ich

---

[1] Ἁρποκράτης.

[2] v. Strauß und Torney, Altägyptische Götter und Göttersagen (Heidelberg 1889) S. 80.

[3] Der Monat Choiak begann am 9. Dezember. Die Feier schloß sich also an das Wintersolstitium, mit dem die Tage wieder zu wachsen beginnen, — wie im Tempel Saggil zu Babylon; vgl. oben S. 58.

[4] Les Lamentations d'Isis et de Nephthys, d'après un manuscrit hiératique, par *J. de Horrack* (Paris 1866) p. 3. — Neuere Übersetzung von demselben in den Records of the Past II, 117—126, und von *E. A. Wallis Budge*, The Hieratic Papyrus of Nesi-Amsu (Westminster 1891) p. 6—22. 65—99.

bin die Schwester, die dich liebt. Bleibe nicht fern von mir, schöner Jüngling! Komm zu deiner Wohnung! Schnell, schnell! Siehst du mich nicht? Mein Herz ist in Bitterkeit um dich. Sehnend suchen dich meine Augen. Ich verlange dich zu schaun. Muß ich säumen, dich zu schaun? Muß ich säumen, dich zu schaun? Herrlicher Fürst! Muß ich säumen, dich zu schaun? O Gott An! Dich zu schaun ist Glückseligkeit. Komm zu der, die dich liebt! Komm zu der, die dich liebt, o Unnefer (gutes Wesen), Gerechtfertigter! Komm zu deiner Schwester! Komm zu deinem Weibe! Komm zu deinem Weibe, o Urthat! Komm zu deiner Gattin! Ich bin deine Schwester durch deine Mutter. Trenne dich nicht von mir! Götter und Menschen wenden ihr Antlitz zu dir, um dich zu beweinen, so oft sie mich schauen, wenn ich meine Klage erhebe bis empor zum Himmel, und du hörest nicht auf meine Stimme. Ich bin deine Schwester, die dich liebt auf Erden. Niemand liebt dich mehr als ich, deine Schwester, deine Schwester[1].

Anrufung der Nephthys.

O herrlicher Fürst, komm zu deiner Wohnung! Freue dich; all deine Feinde sind vernichtet. Deine zwei Schwestern sind bei dir, sie hüten dein Leichenbett; sie rufen weinend zu dir; der du hingestreckt bist auf dein Leichenbett. Du siehst unsere zarten Sorgen; o sprich zu uns, höchster Fürst, unser Herr! Zerstöre den Kummer, der in unsern Herzen ist! Dein Gefolge, Götter und Menschen, rufen zu dir, wenn sie dich sehen: Zeig uns dein Antlitz, höchster Fürst, unser Herr! Leben ist es für uns, dein Antlitz zu schauen. Wende dein Antlitz nicht von uns; die Wonne unseres Herzens ist es, dich zu schauen, o Fürst! Unser Herz ist selig, wenn es dich sieht.

Ich bin Nephthys, deine Schwester, die dich liebt. Dein Feind ist erlegen, er ist nicht mehr. Ich bin mit dir, als Hüterin deiner Glieder, auf immer und ewiglich.

Anrufung der Isis.

O Gott An, du leuchtest für uns am Himmel jeden Tag. Wir hören nicht mehr auf, deine Strahlen zu sehen. Thoth ist dein Beschützer, er erhebt deine Seele in die Barke Maât, in deinem Namen, in jenem des Mondgottes. Ich bin gekommen, um dich zu schauen; deine Schönheit weilt mitten in dem heiligen Auge, in deinem Namen als Herr der Feste am sechsten Tage. Deine Genossen sind bei dir, sie trennen sich nicht von dir. Du hast dich bemächtigt des Himmels durch die Größe des Schreckens, den du einflößest, in deinem Namen, als Herr der Feste des fünfzehnten Tages. Du erleuchtest uns wie Ra, jeden Tag, du strahlest auf uns nieder wie Atumu. Götter und Menschen leben, weil sie dich schauen. Du glänzest auf uns nieder, du erhellest beide Welten. Götter und Menschen wenden ihr Antlitz zu dir; nichts kann ihnen schaden, wenn du leuchtest. Du schiffest dahin in des Himmels Höhen, und dein Feind ist nicht mehr.

Ich bin deine Beschirmerin jeden Tag. Du, der du uns nahest als älterer Sohn der Ewigkeit, wir hören nimmer auf, dich zu schauen. Deine Ausstrahlung erhöht den Glanz des Sternbildes Sahu (Orion) am Himmel, leuchtend und verschwindend jeden Tag. Die heilige Ausstrahlung, die von dir ausgeht, belebt Götter und Menschen, die Kriechenden und Vierfüßigen. Sie leben durch dich.

Du kommst zurück zu uns aus deinem Versteck zu deiner Zeit, um auszugießen das Wasser deiner Seele, um auszuteilen das Brot deines Seins, um Leben zu

---

[1] Vgl. H. Brugsch, Die Adonisklage und das Linoslied (Berlin 1852) S. 22 ff.

spenden den Göttern, und den Menschen auch. O göttlicher Herr! Kein Gott ist dir gleich. Der Himmel hat deine Seele, die Erde deinen Leichnam, die Unterwelt besitzt deine Geheimnisse. Deine Braut dient dir zur Beschirmerin, dein Sohn Horus ist der König der Welten [1].

Weitere Anrufungen zählen die verschiedenen Hauptheiligtümer des Osiris auf sowie die ihm darzubringenden Opfer. Eine rituelle Nachschrift besagt, daß diese Anrufungen dem Orte, wo sie vorgenommen werden, große Heiligkeit verleihen. Niemand soll sie sehen noch hören außer dem Oberpriester und seinem Gehilfen. Vorzutragen sind sie von zwei schönen Frauen, die sich auf die Erde niedersetzen sollen am Hauptthor des Usach, des großen Saales, an dem die Scene des Totengerichtes gemalt war. Sie sollen in der Rechten eine Urne mit Wasser tragen, in der Linken Opferkuchen aus Memphis. Auf die Schultern sollen ihnen die Namen Isis und Nephthys geschrieben werden [2].

4. Profane und religiöse Lyrik.

Der Ansatz zu einer dramatischen Poesie, wie er in den Wechselgesängen der Isis und Nephthys gegeben war, gelangte zu keiner weiteren Ausbildung. Dagegen ist die Lyrik in den bereits entzifferten Denkmälern ziemlich stark vertreten. Drei Liebesgesänge, in sehr lückenhaftem Zustande in dem Papyrus Harris Nr. 500 (des Britischen Museums) aufbewahrt, sind von mächtiger Empfindung getragen, die sich in den zartesten Bildern spiegelt [3]. Über dem dazwischen gestellten Liede des Königs Antuf waltet der melancholische Ernst der Grabmonumente und ein tiefes Gefühl irdischer Vergänglichkeit, aber mit der horazischen Schlußfolgerung, das kurze Leben zu genießen, welches nicht wiederkehrt, wie das schon Imhotep geraten, der Sohn Ptahs und der Erfinder der Künste, und Hartataf, der Sohn des Pyramidenerbauers Menkaura:

„Ich habe gehört die Worte Imhoteps und Hartatafs. Es heißt in ihren Sprüchen:
Was frommt aller Reichtum? Ihre festen Mauern sind in Trümmern, ihre Häuser sind, als wären sie nie gewesen.
Niemand kommt aus ihnen hervor, der erzählt von ihren Worten, der erzählt von ihren Thaten, der unser Herz stärkt.
Du gehst zu dem Platze, von dem sie nicht wiederkehren.
Stärke dein Herz, zu vergessen, wie du dich einst erfreut.
Erfülle dein Verlangen, solange du lebst.
Salbe dein Haupt, kleide dich in feine Linnen, geschmückt mit kostbaren Metallen, den Geschenken des Gottes.

---

[1] Übersetzung nach *Horrack* p. 4—9.

[2] *Horrack* l. c. p. 13.

[3] Übersetzung von *C. W. Goodwin*, Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeol. III (London 1874), 380 ff.

Vermehre deine Schätze, erfülle dein Verlangen, stille deine Lust mit deinen Schätzen auf Erden nach dem Wunsche deines Herzens.
Der Tag wird kommen, da man keine Stimme hört; wo derjenige, der da ruht, der Trauernden Stimme nicht hört.
Die Klagen befreien den nicht mehr, der im Grabe weilt.
Genieße in Ruhe; denn siehe, keiner nimmt seine Schätze mit sich.
Schaue, keiner, der geht, kehret wieder hierher zurück."[1]

Ähnliche Stimmung waltet in dem sogen. „Liede des Harfners", das außer dem Parallelismus, den Antithesen und der gehobeneren Sprache auch abgemessenen Rhythmus mit Versen derselben Länge aufweist. Doch steht hier der Lebemannsmoral der zweiten Strophe in den folgenden eine würdigere und sittlichere Lebensauffassung gegenüber:

„Gedenk des Tags, da du mußt wandern in das Land,
Von dessen Schwelle keiner wiederkehrt.
Gut wird dir's sein, gerecht gelebt zu haben;
Drum sei gerecht und hasse Übelthat.
Denn der das Recht liebt, wird gesegnet sein.
Feigling und Held entfliehen nicht dem Grab,
Der Bettler und der Stolze stehn sich gleich.
Drum schenke reichlich, wie es sich geziemt,
Lieb Wahrheit, und es wird dich Isis segnen
Und schenken dir ein glücklich Greisenalter."[2]

Sehr zahlreich sind die Königshymnen und noch zahlreicher die Götterhymnen. Beide Arten besitzen einen gewissen erhabenen Schwung. Weder das bunte Schauspiel der Natur noch die reiche Stufenleiter menschlicher Gefühle kommt jedoch darin zur rechten Entfaltung. Ein beschränkter Kreis von Göttertiteln, Attributen, religiösen Lobsprüchen, gottesdienstlichen Formeln und stereotypen Bildern kehrt darin immer und immer wieder und macht notwendig den Eindruck einer gewissen feierlichen Eintönigkeit. Zu den besten gehören einige Lobgesänge auf den Sonnengott Ammon-Ra[3] und auf den Nilgott Hâpi. Ein paar Stellen aus dem berühmtesten der ersteren mögen als Probe genügen.

„Lobpreisung des Ammon-Ra,
Des Stieres in Anu, des Oberhauptes aller Götter,
Des guten, vielgeliebten Gottes,
Der da giebt zu leben allem Beseelten
Und allem guten Weidevieh.

[1] Ibid. III, 386.
[2] Übersetzt von *Ludwig Stern*, Records of the Past VI, 127 ff.
[3] Vgl. in den Records of the Past den großen Hymnus an Ammon-Ra II, 127; andere Hymnen an Ammon VI, 97 ff.; den Hymnus an Osiris IV, 99; den an Ra Hamarchis VIII, 129; die Hymnen an den Nil IV, 107; X, 37; die Totenklage um Menephtah IV, 49; das Weihelied an Apis IV, 61.

Preis dir, Ammon-Ra, Herr des Weltenthrons,
Oberster der Thronenstadt,
Gatte seiner Mutter, Oberster seiner Fluren.
Der dahinstreckt seine Schritte zuoberst der Südlande,
Herr des Morgenlands, König von Punt;
Größter im Himmel, Ältester auf Erden,
Herr des Seins, Erhalter der Dinge, Erhalter aller Dinge!

Einzig in seinem Anfang, wie unter den Göttern,
Schöner Stier des Götterkreises,
Oberhaupt sämtlicher Götter;
Herr der Gerechtigkeit, Vater der Götter,
Erschaffer der Menschen, Schöpfer der Tiere,
Herr des Seienden, Schöpfer der Fruchtbäume,
Erschaffer der Kräuter, der Nahrung des Weideviehs.

Mächtiger, Schöner, erzeugt von Ptah,
Jüngling, liebeschöner,
Welchem geben die Götter Ehre,
Schöpfer des Drunten und des Droben, der erleuchtet die Welt,
So er hinfährt am Himmel in Frieden;
Gerechter König Ra, Oberhaupt der Welt,
Großer von Kraft, Herr der Stärke,
Oberhaupt und Schöpfer der Erde, wie sie dasteht!

— — — — — — — — — — — — —

Bild des Einen, der geschaffen alles Seiende,
Einziger, der allein geschaffen die Wesen!
Hervorgegangen sind die Menschen aus seinen Augen,
Entstanden die Götter auf sein Wort;
Er schafft die Kräuter, die da nähren das Weidvieh,
Und die Fruchtbäume für die Menschen;
Schafft die Nahrung der Fische des Stroms
Und des Geflügels unter dem Himmel;
Giebt Odem dem, das da ist im Ei,
Und ernährt den ausgekrochenen Vogel;
Schafft zu leben den Spinnen darin,
Kriechendem, Fliegendem gleicherweise,
Schafft Speise den Mäusen in ihren Löchern
Und ernährt die Vögel auf jeglichem Baum.

Preis dir, der solches thut weithinaus,
Der Eine allein, des Hände so viele!
Der ruht und wacht, wenn alle Menschen ruhn,
Um zu sorgen für das Beste seiner Tiere;
Ammon, Halt aller Dinge,
Tum und Hor beider Horizonte,
Sie preisen dich in ihrer Sprache überall:
Lob sei dir, daß du weilest bei uns!
Anbetung dir, daß du geschaffen uns!

Preis dir von allen Tieren,
Lobsagung dir von allen Landen
Bis zur Höhe des Himmels, bis zur Breite der Erde,
Bis zu den Tiefen des großen Meeres!
Die Götter, in Beugung vor deiner Majestät
Beim Erheben der Ratschlüsse ihres Schöpfers,
Erfreut vom Herannahen ihres Erzeugers,
Rufen sie dir zu: Komm in Frieden,
Vater der Väter aller Götter,
Der du stützest den Himmel und berührst den Erdboden.

Urheber des Seienden, Schöpfer der Wesen,
Großkönig und Oberhaupt der Götter,
Wir preisen deinen Ratschluß, wie du uns gemacht hast,
Die gemacht sind aus dir, der du uns geboren,
Wir geben dir Lobpreis ob deines Ruhmes in uns." [1]

Der Hymnus stammt aus Theben, wahrscheinlich aus der Zeit der XIX. Dynastie (nach ziemlich übereinstimmender Datierung aus dem 15. oder 14. Jahrhundert v. Chr., aus einer dem Moses nahen Zeit). Der Tempel des Ammon-Ra (heute nach dem Dorfe Karnak zubenannt) war schon damals fast doppelt so lang wie der Kölner Dom, mit seinem Wald von Monolithen, strahlend in geschmackvoller Farbenpracht, ein wahrhaft wunderbares Bauwerk [2]. An ihn reihten sich aber nach allen Seiten andere Tempel, zum Teil mit langen Sphinxreihen verbunden, bis hinüber nach Luxor am Ufer des Nils, während drüben am Abhang der Gebirge wieder Tempel an Tempel ragte, und dazwischen die Stadt in einer Längsausdehnung von zwei deutschen Meilen. Versetzt man sich in den Festprunk, welchen „die Stadt der Throne" am Feste des Sonnengottes entfalten mochte: die Tempel im herrlichsten Schmucke, der Nil mit reich gezierten Barken übersät, die Tempelhöfe von den Festzügen der Priester und dem glänzenden Gefolge des Königs belebt — so wird man Stimmung und Ton des angeführten Hymnus nicht übertrieben finden. Es weht jener feierliche Ernst darin, der die gewaltigen Tempelbauten umschwebt, und zugleich der gemütliche Nachklang einer einfacheren Patriarchalzeit.

5. Das Ramses-Lied.

An einer der Wände des großen Ammontempels von Karnak, an dem von Thothmes I. an über anderthalb Jahrtausende weitergebaut wurde, an

---

[1] Übersetzung von V. v. Strauß und Torney, Götter und Göttersagen S. 378 ff. — Der ganze Hymnus ebenfalls bei H. Brugsch, Religion der alten Aegypter S. 690 ff.; A. Wiedemann, Religion der alten Aegypter S. 64 ff.; andere Übersetzungen von Ludwig Stern, Grébaut, Goodwin.

[2] Vgl. die Beschreibung bei *J. Norman Lockyer*, The Dawn of Astronomy, a study of the temple worship and Mythology of the ancient Egyptians (London 1894) p. 432 f.

andern Tempeln sowie auch auf einem Papyrus fand sich das einzige Fragment, das sich von der epischen Dichtung der Ägypter erhalten hat und das lange unter dem Namen des Pentaur ging. Es ist jetzt sicher, daß Pentaur nicht der Dichter, sondern nur der Schreiber jener Dichtung war [1]. Sie schildert den Kampf des größten kriegerischen Königs von Ägypten, Ramses' II. (des Sesostris der Griechen), wider die Cheta und zeigt abermals, in wie hohem Grade die Religion, besonders die Verehrung des Sonnengottes, das ganze Leben, König und Volk, die Unternehmungen des Krieges wie die Künste des Friedens beherrschte.

Von dem schlachtgewaltigen Pharao sind noch mehrere prächtige Statuen vorhanden, auch eine, die ihn als Kind vorstellt mit der Fürstenkrone auf dem Haupte, aber den Finger noch am Munde wie auf der Hieroglyphe des Kindes (χrut). Die Totenmaske der 1881 aufgefundenen Mumie bezeugt die Porträtähnlichkeit der großen Statuen.

Die Züge dieses Herrschers sind uns nach 3500 Jahren ebenso bekannt als seinen Unterthanen. Seine Waffenthaten stehen nicht nur an den Tempelwänden von Luxor, sondern auch an jenen des von ihm gebauten Ramesseums (in Theben) verzeichnet und hoch oben zwischen den zwei ersten Nilkatarakten in den Tempeln von Bêt-el-Wali und Abu Simbel (Ipsambul). Hier, schon in Nubien, ist in Hieroglyphenschrift zu lesen, daß Ramses II., der Erbauer des Tempels und der Schrecken der Nubier, im fünften Jahre seiner Regierung fern drüben in Syrien wider die nomadischen Schasu und Cheta kämpfte, im Lande Tah, bei Kadesch am Orontes [2]. Um ihn irre zu führen, sandten ihm die Schasu zwei verkleidete Spione entgegen, welche vorgaben, ihre Stammeshäupter seien von dem König der Cheta abgefallen und wollten sich nun ihm unterwerfen, der Fürst der Cheta stehe mit seinem Heere noch weit ab im Lande Chirebu, nördlich von Tunep, und scheue sich sehr vor einem Zusammenstoße mit den Ägyptern. Während die ägyptischen Führer sich wirklich durch diese Kriegslist täuschen ließen, marschierte der König von Cheta geradenwegs auf die Stadt Kadesch los und gewann hier eine feste Stellung. Zu spät, um dieses zu verhindern, griffen die Ägypter zwei andere Spione der Schasu auf, von welchen sie die Wahrheit erfuhren. Ramses rief seine Feldobersten zusammen und tadelte die Führer des Observationskorps nach Verdienst, daß sie nicht besser aufgepaßt.

---

[1] Hauptquelle ist der Papyrus Sallier III (ergänzt durch das Fragment Raifet), den schon Champollion benutzte, Salvolini (1835) analysierte, de Rougé zuerst ganz übersetzte (Le poème de Pentaour. Paris 1856). Eine zweite Übersetzung, von Goodwin, folgte 1858. Nachdem Brugsch, Mariette, Dümichen und de Rougé abermals sich eingehender mit dem Gedichte beschäftigt, übersetzte es Lushington für die Records of the Past II, 67—78.

[2] *E. A. Wallis Budge*, The Nile (London 1890) p. 253 f.

Dann gab er Befehl, sofort auf Kadesch loszurücken. Die Armee mußte zu diesem Zwecke über einen Flußarm setzen, und bei diesem Flußübergang kam es alsbald zur Schlacht. Die Bogenschützen und die Reiterei der Ägypter wurden schon beim ersten Anprall zurückgedrängt.

In diesem entscheidenden Augenblick setzt das noch erhaltene epische Fragment ein. Es zeichnet den König, wie er nun selbst zu den Waffen greift und sich in die Schlacht stürzt, „furchtbar wie Menthu, der Herr von Theben". Doch die Seinen lassen ihn feige im Stich. Im Nu sieht er sich von zweitausendfünfhundert Streitwagen der Cheta umringt und von seinen Truppen abgeschnitten. Keiner seiner Fürsten, Feldherren und Hauptleute steht ihm zur Seite. Von den Menschen verlassen, wendet er sich an seinen Vater, den Gott Ammon-Ra:

„Meine Bogenschützen und meine Reiter haben mich verlassen; keiner unter ihnen ist da, um mit mir zu kämpfen!
So sprach des Königs Majestät, der Gewaltige, Starke.
Was will mein Vater Ammon? Kann der Vater seinen Sohn verleugnen?
Habe ich mich auf meine eigenen Gedanken verlassen? Bin ich nicht gewandelt nach deinem Worte?
Hat dein Mund nicht meine Unternehmungen geleitet, dein Rat mich nicht geführt?
Was ist die Hoffnung dieser Aamus? Ammon wird diejenigen erniedrigen, die Gott nicht kennen.
Habe ich dir nicht herrliche und zahlreiche Feste gefeiert und dein Haus mit meiner Beute erfüllt?
Man baut dir eine Wohnung für Myriaden Jahre . . .
Die ganze Welt vereint sich, um dir Opfer zu bringen. Ich habe bereichert deinen Besitz; dreißigtausend Ochsen habe ich dir geopfert mit wohlduftenden Kräutern und dem köstlichsten Weihrauch.
Ich habe dir Tempel aus Felsquadern gebaut, ich habe dir ewige Bäume errichtet.
Ich habe Obelisken von Elefantine herbeigeführt, ich habe ewige Quadern herbeischaffen lassen.
Wer kann sagen, daß solches schon einmal geschehen? Schmach dem, der deinen Absichten widersteht; Heil dem, der dich versteht, o Ammon! . . .
Dich rufe ich an, mein Vater! Ich bin mitten im Schwarm unbekannter Völker, und ich bin allein vor dir. Keiner ist mit mir.
Meine Bogenschützen und Reiter haben mich verlassen, als ich nach ihnen rief.
Keiner von ihnen horchte auf mich, da ich sie zur Hilfe forderte.
Aber ich ziehe Ammon Milliarden von Bogenschützen vor, Millionen von Reitern, Myriaden junger Helden, und wären sie auch alle vereint.
Die List der Menschen vermag nichts; Ammon wird sie überwinden.
O Ra! Bin ich nicht dem Befehl deines Mundes gefolgt, und waren deine Räte nicht meine Führer! Habe ich dich nicht verherrlicht bis an die Enden der Erde?
Das Wort widerhallt in Hermonthis. Phra[1] kommt zu dem, der ihn anruft; er leiht dir seine Hand.

---

[1] Phra = Ra (mit dem Artikel).

Freue dich! Er fliegt zu dir. Er fliegt zu dir, Ramses-Miamun![1]

Ich bin bei dir, ich bin dein Vater, Ra; meine Hand ist mit dir, und ich bin dir mehr als Millionen Menschen vereint zusammen.

Ich bin der Herr der Gewalten und liebe den Mut; ich fand dein Herz fest, und es freute sich mein Herz.

Mein Wille wird sich erfüllen; gleich Menthu werde ich zur Linken meine Speere werfen, und zur Rechten werde ich sie fassen.

Ich werde über sie herfallen wie Baal in seiner Wut. Gebrochen werden die zweitausendfünfhundert Kriegswagen zusammensinken vor deinen Stuten, bin ich in ihrer Mitte.

Ihr Herz wird schwach in ihrer Seite, und all ihre Glieder werden sich lösen.

Sie werden keine Pfeile mehr zu schleudern vermögen und keine Kraft mehr haben, die Lanze zu halten.

Ich werde sie springen machen in die Wasser, wie das Krokodil sich hineinstürzt; die einen werden über die andern fallen und sich gegenseitig töten.

Keinen lasse ich umschauen, keinen umkehren, und der da fällt, der wird sich nicht wieder erheben."

Wie der Gott es verheißen, so geschieht es. Zweimal dringt der König der Cheta selbst auf Ramses ein, dann der Reihe nach seine Fürsten und Feldherren — aber alle vergebens. Im Gedränge der zweitausendfünfhundert Wagen mahnt der Wagenlenker des Ramses verzweifelt zur Flucht; doch Ramses-Miamun spricht ihm Mut ein und stürmt unbeirrt voran. Es ist keine Verteidigung, es ist ein Angriff. Sechsmal dringt er auf die elenden Cheta ein und bringt ihre Übermacht zum Weichen. Dann tadelt er seine Heerführer und Truppen in langer Strafrede, lobt seine beiden Pferde und verspricht ihnen das köstlichste Futter. Am andern Tag verfolgt er den gewonnenen Sieg an der Spitze der Seinen.

„Sobald die Erde sich erhellte, erneuerte er die Schlacht und warf sich in den Kampf wie ein Stier, der die Gänse vor sich herscheucht.

Die Tapfern ihrerseits stürzten sich ins Gedränge wie der Sperber, der auf seine Beute niederschießt.

Schleudere deine Flamme ins Antlitz deiner Feinde gleich der Sonne, wenn sie des Morgens erscheint und ihre Feuerstrahlen auf die Gottlosen niederblitzt.

Der große Löwe, der neben seinen Pferden einherwandelte, kämpfte mit ihm. Wut entflammte seine Glieder, und wer sich ihm nahte, fiel rücklings zu Boden; der König fing oder tötete sie; es war kein Entrinnen.

In Stücke gehauen vor seinen Stuten, bildeten ihre Leichen nur einen einzigen Haufen blutender Trümmer.

Der Fürst der elenden Cheta ließ anrufen den großen Namen seiner Majestät: Du bist Ra, der Gott beider Horizonte.

Du bist Sutah, der große Sieger, der Sohn des Himmels; Baal ist in allen deinen Gliedern.

Schrecken ist über das Land der Cheta gekommen; du bemächtigst dich seiner Zügel für immer."

---

[1] Mi-Amun = „Der Geliebte des Ammon" (des verborgenen Gottes).

Nun erfolgt die Unterwerfung der Cheta und ihrer Verbündeten und der friedliche Rückzug nach Ägypten.

„Seine Majestät kam an in der Stadt des Ramses-Miamun, dem großen Bilde des Phra, und ruhte in den königlichen Doppelpylonen, heiteren Lebens, wie die Sonne in ihrer doppelten Wohnung.

Der Gott, sein Vater, verherrlichte sein Bild und sprach: Heil dir, mein geliebter Sohn, Ramses-Miamun! Wir gewähren dir zahllose Ruhmesfeste.

Bleibe für immer auf dem Throne deines Vaters Tum, und alle Barbaren sollen zermalmt werden unter deinen Sandalen."

Diese Proben zeigen schon, wie die panegyristische Begeisterung den Dichter zu keiner eigentlich epischen Gestaltung seines Stoffes gelangen läßt. Vor dem König und seinem göttlichen Schutzherrn Ammon-Ra tritt alles übrige zurück. Über ihren Reden vergißt der Dichter ganz, die Schlacht in ihrer folgerichtigen Entwicklung und in ihren Einzelheiten anschaulich zu zeichnen. Das Gedicht gleicht ganz dem Bilde der Erstürmung von Dapur [1] im Ramesseum zu Theben, auf welchem Sesostris mit Wagen und Doppelgespann in dreifacher Vergrößerung in das Ameisengewirr der Cheta hineinsprengt, die wie die Mücken von den Türmen der Stadt Dapur fallen [2].

---

[1] Vgl. E. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens S. 289, und das polychrome Bild dazu bei Kayser, Aegypten einst und jetzt (2. Aufl., Freiburg 1889), Titelbild.

[2] Nicht ohne poetischen Anflug ist ebenfalls eine Inschrift, welche von Merneptah (oder Meneptah), dem Sohne und Nachfolger Ramses' II., herrührt und welche erst kürzlich (im Winter 1895/96) von Flinders Petrie in einem Tempel dieses Königs auf der Westseite von Theben entdeckt wurde. Sie meldet den Triumph des Königs über alle Nachbarländer in folgenden Worten: „Die Fürsten sind zu Boden gestreckt, indem sie den Gruß sprechen. Nicht eins unter den Neunbogenvölkern erhebt sein Haupt. Verwüstet ist Libyen, Cheta ist zur Ruhe gebracht, das Kanaan ist gefangen mit jedem Bösen, fortgeführt ist Askalon, bemächtigt hat man sich Gazers, Jenoam ist zu nichts gemacht. Israel ist ein kahles Land ohne Frucht, Palästina (Hor) ist zur Witwe Aegyptens geworden, alle Länder insgesamt sind im Frieden. Jeder, der umherschweifte, ist von dem König Binere-Miamun, Sohn der Sonne, Merneptah-Hetephermet, mit Leben begabt gleich der Sonne jeden Tag, gezüchtigt worden." Diese Inschrift, die erste ägyptische Urkunde, in welcher der Name „Israel" sich findet, ist um so merkwürdiger, als mehrere Umstände ungefähr auf diese Zeit als jene des „Auszugs aus Ägypten" hinweisen, besonders die Angabe (2 Mos. 1, 11), daß der tyrannische Pharao die Israeliten zwang, ihm die Vorratsstädte Pithom und Ramesses (Ramses) zu bauen. Mehrere Forscher nahmen deshalb schon früher an, daß Ramses II. der gewaltsame Bedrücker war, unter welchem Moses geboren wurde. W. Spiegelberg, Die erste Erwähnung Israels in einem ägyptischen Texte. Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1896. S. 593—597. Vgl. *G. Maspero*, The Struggle of the Nations: Egypt, Syria and Assyria; ed. by *Sayce*, translated by *M. L. McClure*. London 1896.

6. Erzählende Prosa.

Ein interessantes Gegenstück zu der feierlichen Tempel- und Hofpoesie liefert eine Reihe von Prosa-Erzählungen [1], welche seit 1852 nach und nach ans Licht gezogen und erklärt worden sind, und welche uns, ebenso wie eine Menge Genredarstellungen in den alten Bauten, einen genaueren Einblick in das Alltagsleben des alten Kulturvolkes gewähren. Zum astronomischen Kalender und zum prophetischen Glücks- und Unglückskalender durften auch die Kalendergeschichten nicht fehlen. Die meisten stammen erst aus der Zeit des Neuen Reiches, von dessen Anfängen bis herab in die Zeit der Ptolemäer; einige reichen aber noch in das Mittlere Reich zurück und versetzen uns durch ihren Stoff teilweise in noch ältere Zeiten.

Die ältesten Erzählungen sind: „Die Abenteuer des Sinuhit", „Der Schiffbrüchige", „Die Geschichte von den zwei Brüdern" und „Die Geschichte eines Bauern".

Die Abenteuer des Sinuhit [2]. Sinuhit, ein vornehmer Ägypter, „einziger Freund des Königs", Vorsteher der Grenzpolizei, oder wie das auf ägyptisch heißt, „Schakal, der die Runde an den Grenzen macht, um das Land zu bewachen", Herrscher im Lande der Sittiu, Oberaufseher des Königspalastes und Titular-Erbprinz durch die Gunst der Königin, erzählt uns seine Schicksale selbst. Er lebte am Königshofe zu Theben, als König Seheteb-ab-Ra Amenemhat (I.) im dreißigsten Jahre zum Himmel fuhr und sich unter dem Jubel der Götter mit der Sonnenscheibe vereinigte. Im Palast war aber großes Leid und Klagen. Die hohen Pforten wurden versiegelt, die Hofbeamten kauerten trauernd am Boden umher. Der Staatsrat, der inzwischen die Regierung führte, sandte Boten nach dem Westlande, wo der Kronprinz Usertesen (I.) eben gegen die Timihu, die Söhne der Wüste, in Waffen stand. Kaum erhielt dieser die Nachricht, so kehrte er flugs um, ohne sich auch nur weiter mit seinem Heere zu verständigen, und flog gleich einem Sperber nach Hause. Da kam eine große Furcht über Sinuhit: weshalb, sagt er nicht. Er muß aber mit dem Kronprinzen nicht zum besten gestanden haben. Er ergriff alsbald die Flucht. In einem Busch versteckt, entging er glücklich dem hart an ihm vorüberziehenden Gefolge des Prinzen, übernachtete auf freiem Felde, erreichte folgenden Tages die Stadt Chriahu, fuhr auf einer Barke ohne Steuer über den Nil, gelangte in das Ostland Jauku und wanderte dann weiter kreuz und quer bis in das Land Edimâ (wahrscheinlich das biblische Edom) zwischen dem

---

[1] *G. Maspero*, Les contes populaires de l'Égypte ancienne. 2e éd. Paris 1889.

[2] Berliner Papyrus Nr. 1, übersetzt von Chabas, Goodwin (1865), Maspero (1874—1876 und 1889); ein Teil des Textes auf dem Ostrakon des Brit. Museums Nr. 5629, der fehlende Anfang auf dem Ostrakon Nr. 27419 des Museums zu Bulaq (jetzt in Gizeh).

Toten Meer und der Sinaitischen Halbinsel. Nachdem er hier ein Jahr zugebracht, nahm ihn Amuanschi, ein Fürst des oberen Tonu, in seine Dienste. Dieser forschte ihn aus, ob er nicht etwa an einer Palastverschwörung gegen den mutmaßlich ermordeten Pharao Amenemhat beteiligt gewesen; doch Sinuhit beteuerte, daß nur eine von den Göttern eingeflößte Furcht ihn aus dem Lande getrieben, und erging sich in den begeistertsten Lobsprüchen über den neuen Pharao Usertesen I. Der Fürst von Tonu, den Ägyptern gewogen, gab Sinuhit seine älteste Tochter zur Frau und zur Morgengabe das Grenzland Aïn, reich an Feigen und Trauben, Wein und Honig, Öl und Früchten, setzte ihn zum Stammesfürsten ein und versorgte ihn aufs beste. Lange Jahre lebte Sinuhit da in Glück und Überfluß, erwarb sich durch seine Gastfreundschaft hohen Ruhm weit in die Runde, sah seine Söhne zu mächtigen Häuptlingen heranwachsen, ward Oberfeldherr der Tonu und führte als solcher die glänzendsten Waffenthaten aus, überwand endlich im Zweikampf den mächtigsten Kriegshelden der Tonu und erhielt als Siegespreis dessen ganzen Besitz. Doch die Fremde blieb für den glücklichen Sinuhit immerhin die Fremde. Als er zu altern begann, befiel ihn eine mächtige Sehnsucht nach dem heimatlichen Ägypten. König Usertesen hörte davon, und sandte ihm einen hohen Beamten mit einem huldreichen Handschreiben, das ihn zur Heimkehr einlud. Sinuhit antwortete dankend in einem Schreiben, das an höfischer Unterwürfigkeit nichts zu wünschen übrig ließ. Beide Briefe sind in der Erzählung ausführlich mitgeteilt. Nun verteilte Sinuhit Land und Güter an seine Kinder, ernannte seinen ältesten Sohn zum Stammeshäuptling und übergab ihm Haus und Hof, Vieh und Pflanzungen. Dann reiste er ab. Der Pharao sandte ihm seinen obersten Domänendirektor entgegen und ein ganzes Schiff voll Geschenke für die Sittiu. Bei Hofe versammelten sich sämtliche Prinzen und Hofbeamten, um den Rückkehrenden in großer Audienz dem König vorzuführen. Sinuhit ward von der Majestät des Herrschers so ergriffen, daß er in Ohnmacht fiel. Er faßte sich erst wieder, als der Pharao selbst das steife Zeremoniell mit einem Witze unterbrach, indem er sagte: „Schau, da kommt ja Sinuhit wie ein Bauer mit der Haltung eines Sitti.“ Da brachen die Prinzen in ein schallendes Gelächter aus, und Sinuhit wurde nun gleich einem Prinzen von Geblüte mit den vertraulichsten Liebes- und Ehrenbeweisen überschüttet. Die höchsten Ämter wurden ihm übertragen, glänzende Wohnung und Reichtum ihm zugeteilt. Der König ließ sogar eine Grabpyramide für ihn errichten.

Der Schiffbrüchige[1]. Eine Wundergeschichte, wohl der älteste Vorläufer der Reisen Sindbads des Seefahrers und des wandernden Odysseus.

---

[1] Papyrus der Eremitage in St. Petersburg, erst 1880 von Woldemar Golenischeff entdeckt und übersetzt, 1881 am Orientalistenkongreß zu Berlin mitgeteilt.

Der Held ist nicht genannt. Auf einem Riesenboot, wie nie eines auf dem Nil war, 150 Ellen lang und 40 Ellen breit (also 78 m lang, 21 m breit, während die größten bekannten Nilschiffe nur 22 m Länge hatten), fährt der Unbekannte mit den besten Matrosen an dem Lande Senmuth und an dem Lande Uauat vorbei bis in das ferne Land Punt. Da bricht ein Sturm los. Die Wellen gehen acht Ellen hoch. Die ganze Mannschaft wird von den tobenden Fluten verschlungen. Nur den Einen rettet eine Woge an eine Insel, und das ist zum Glück für ihn ein wahres Paradies. Da sind Feigen, Trauben, alle Sorten der herrlichsten Gemüse, Beeren und Kornarten, Melonen, Fische, Vögel, alles im Überfluß. Der Gerettete ißt sich satt, zündet dann ein Feuer an und opfert als frommer Mann den Göttern. Da schütteln sich die Bäume, die Erde bebt, und es erscheint eine Schlange, 30 Ellen lang, mit einem 2 Ellen langen Bart, der ganze Leib schimmernd wie Gold und Edelgestein. Sie nimmt den Schiffbrüchigen in ihr Maul, ohne ihm ein Leid zu thun, und trägt ihn so zu ihrem Nest. Hier fragt sie ihn aus, und nachdem er über den Zweck seiner Amtsreise im Auftrage des Königs Bescheid gegeben, flößt sie ihm Mut ein und kündigt ihm an, daß ihn nach vier Monaten ein Schiff abholen und nach Hause bringen werde. Die Insel, so belehrt sie ihn, ist die Insel der Ka (der abgeschiedenen Seelen), und es soll ihm unterdessen an nichts fehlen. Und so geschieht es. Nach einem sorglosen Phäakenleben von vier Monden kommt das Schiff, und die gute Schlange entläßt ihren Gast mit reichlichen Geschenken für den König: den köstlichsten Parfümerien und Hölzern, Elefantenzähnen, Windhunden, Pavianen, grünen Affen und Kostbarkeiten aller Art. Mit solchen Schätzen ist er natürlich bei Hofe ganz willkommen und fleht nicht umsonst um Beförderung. „Werde ein Weiser, mein Freund," so wird ihm gesagt, „und du wirst zu Ehren gelangen." — „Und siehe! Ich bin es geworden," schließt der wundersame Bericht des Schreibers Ameni-Amen-aa.

Die Geschichte von den zwei Brüdern[1] giebt in ihrem ersten Teil ein schlichtes Bild von dem Leben der ägyptischen Bauern. „Es

[1] Papyrus Orbiney im Brit. Museum zu London, veröffentlicht von Birch (Select Papyri II [1860]. IX f.) und Budge (Egyptian Reading Book p. 1—27); übersetzt und besprochen von de Rougé (1852), Goodwin (1860), Birch (1860), Chabas (1864), Brugsch (1864), Ebers (1868), Maspero (1871), Le Page Renouf (Records of the Past II, 137 f.), Coemans (1887), Groff (1888), Molbehnke (1888). — Nach Ph. Virey (Revue des Questions Historiques, avril 1893, p. 337 s.) wäre die Geschichte durchaus nicht als naive Volkserzählung zu betrachten; anknüpfend an Darstellungen in dem Grabe von Rekhmara, sucht er vielmehr darzuthun, daß sie nur die allegorische Einkleidung eines mit dem Totenkult zusammenhängenden Mythus sei, gleich jenem des Osiris. Die Erklärung entbehrt einer gewissen Wahrscheinlichkeit nicht.

waren einmal zwei Brüder von derselben Mutter und demselben Vater. Anupu war der Name des großen, Bitiu war der Name des kleinen. Anupu hatte ein Haus, hatte eine Frau, und sein kleiner Bruder war mit ihnen als Diener; er machte die Kleider und ging hinter dem Vieh her auf das Feld; er that alle Arbeit, er drosch, er verrichtete alle Feldgeschäfte; denn dieser kleine Bruder war ein trefflicher Arbeiter, es gab seinesgleichen nicht auf der ganzen Erde (d. h. in ganz Unter- und Oberägypten). Sieh, das that er. Und viele Tage danach, wenn der kleine Bruder hinter seinen Rindern nach seiner Gewohnheit alle Tage auf dem Felde gewesen war, dann kam er jeden Abend nach Hause, beladen mit allen Kräutern des Feldes, und sieh, was er that, sobald er vom Felde zurückgekommen war: er legte die Kräuter vor seinen großen Bruder nieder, der mit seiner Frau bei Tische saß, er aß, er trank, er schlief in seinem Stall mit seinen trefflichen Rindern. Und wenn die Erde sich erhellte und ein zweiter Tag anbrach, und wenn die Brote gebacken waren, dann setzte er sie seinem Bruder vor, er nahm auch Brot mit auf die Felder, und er trieb seine Rinder aus, um sie auf den Feldern weiden zu lassen. Während er hinter seinen Rindern herging, sprachen diese zu ihm: ‚Das Gras ist gut an diesem Orte.‘ Er hörte alles, was sie sagten, er führte sie zu der guten Weide, die sie verlangten. Daher wurden die Kühe, die bei ihm waren, sehr schön, sehr, sehr; und sie warfen viele Kälber, viele, viele.“ In dieses schlichte, trauliche Familienleben bricht nach vielen glücklichen Jahren unversehens der Funke des Haders und des Unheils, wie überall seit Jahrtausenden, durch des Weibes Begehrlichkeit und durch des Mannes Eifersucht. In der Zeit der Aussaat, welche der ältere Bruder Anupu selber leitet, schickt er einmal den jüngeren Bruder Bitiu nach Hause, um ein fehlendes Päckchen Samen zu holen. Er trifft die faule Bäuerin vor dem Spiegel, wo sie sich mit Toilette die Zeit vertreibt. Böse Lust steigt in ihr auf. Sie will Bitiu zur Sünde verleiten, aber der treue Bitiu weist ihre scheußlichen Worte, gleich dem ägyptischen Joseph, entrüstet zurück: „Fürwahr, du bist für mich wie eine Mutter, aber dein Gatte ist für mich wie ein Vater; aber er, der mein älterer Bruder ist, er giebt mir Leben und Unterhalt! O die große Scheußlichkeit, die du mir gesagt! sage sie mir nicht wieder, und ich werde sie keinem sagen, und ich werde sie mit meinem Munde an niemand weiter verbreiten.“

Doch das schändliche Weib wird durch die treuen, für ihre Ehre so schonenden Worte nicht gerührt. Sie schmiert sich mit schwarzem Fette dunkle Male auf die Haut, als ob sie geschlagen worden, wirft sich auf ihr Lager, zündet abends kein Licht an, empfängt ihren Gatten jammernd und wehklagend und klagt den Bitiu der schmählichen Zumutung an, die sie ihm gestellt. Da ergrimmt Anupu, ergreift ein Messer und stellt sich

an der Stallthüre in den Hinterhalt, um den vermeintlichen Schänder seiner Ehre zu erstechen. Bitiu kommt mit seinen Kühen daher. Doch wie sie dem Stalle nahen, spricht die Leitkuh: „Sieh, dein großer Bruder steht vor dir mit seinem Messer, um dich zu töten; rette dich vor ihm!“ Die zweite Kuh wiederholt die Warnung. Bitiu bemerkt nun die Füße seines Bruders unten an der Stallthüre; denn an den ägyptischen Häusern und Ställen reicht die Thüre gewöhnlich nicht bis zum Boden. Er wirft seine Last ab, flieht eilig und ruft unterwegs den Gott Phrâ Harmachuti um Hilfe an. Und der Gott erhörte ihn und ließ zwischen ihm und seinem Verfolger ein großes Wasser hereinbrechen voll Krokodile. Ein um das andere Mal stößt Anupu zu, aber sein Mordstahl kann den schuldlosen Bruder nicht erreichen. Noch am andern Tage stehen sie sich an dem Wasser gegenüber. Der treue Bitiu erzählt jetzt seinem Bruder die Sache der Wahrheit gemäß und bestätigt seine Unschuld durch eine grausame Selbstverstümmelung vor des Bruders Augen. Dann nimmt er Abschied von ihm, um in das ferne Akazienthal zu ziehen. Bei seinem Tode aber, das verspricht er, will er sein Herz wegzaubern, und zwar auf die oberste Blüte der Akazie. Da soll es Anupu holen und es in frisches Wasser legen, um Bitiu zu neuem Leben zu verhelfen. Als Zeichen des Todes giebt er ihm an: „Wenn man dir eine Kanne Bier reicht und es aufschäumt.“ Anupu geht nun nach Hause, schlägt sein Weib tot, wirft den Leichnam den Hunden vor und trauert um den treuen, für immer verlorenen Bruder.

Der zweite Teil der Geschichte ist ein vollständiges Zaubermärchen. Im Akazienthal baut sich Bitiu das herrlichste Landhaus. Die Neunheit der großen Götter findet sich bei ihm ein, und Harmachuti befiehlt dem Chnum, ihm eine seiner würdige Gattin zu gestalten, die schönste in ganz Ägypten; denn alle Götter waren in ihr. Sie leben eine Zeitlang ganz glücklich zusammen. Da kommt durch ihre Unvorsichtigkeit Kunde von dieser Göttertochter an den regierenden Pharao. Eine von diesem ausgeschickte Gesandtschaft wird zwar von Bitiu bis auf einen Mann erschlagen; allein einer zweiten Gesandtschaft gelingt es, sie zu entführen, und sie wird des Königs erste Lieblingsfrau. Auf ihren Rat läßt der König die Akazie fällen, auf welche Bitiu sein Herz hingezaubert hat, und infolgedessen stirbt Bitiu. Aber sein Bruder erhält alsbald das verheißene Zeichen: sein Bier schäumt auf. Er sucht und findet des Bruders Herz im Akazienthal und bringt ihn zu neuem Leben in Gestalt eines Stieres. Als solcher läßt er sich an den Hof des Pharao bringen und wird mit Jubel empfangen; aber sobald er sich seiner Frau zu erkennen giebt, wird er auf deren Rat geschlachtet. Nun fährt er in zwei Perseabäume, die aus zwei seiner Blutstropfen in der Nacht emporsprießen. Wieder giebt er sich seiner Frau zu erkennen; da rät diese, die zwei Perseabäume umzuhauen. Das geschieht;

aber bei dem Umhauen fliegt ein Span in den Mund der Frau; sie verschluckt ihn und wird dadurch Mutter eines Prinzen, der als Kronprinz anerkannt und auferzogen wird. Beim Tode des Königs aber versammelt Bitiu die königlichen Räte und erzählt ihnen alles Geschehene. Sie machen der Frau den Prozeß. Bitiu wird König, und da er nach zwanzig Jahren stirbt, folgt ihm sein älterer Bruder auf dem Thron. „Wer immer von diesem Buche spricht, mit dem sei Thoth!“ so schließt die seltsame Mär.

Geschichte eines Bauern[1]. Auch diese fängt wie alle richtigen Geschichten an: „Es war einmal im Lande Háchininsuton ein Bauer. Er hatte eine Frau, und er hatte drei Kinder, und er hatte Esel, welche er mit den Früchten des Landes belud, um sie in der Fremde zu verkaufen. Eines Tages zog er in die Salzoase und verkaufte, was er mit sich gebracht, und tauschte dagegen Gemüse, Früchte und verschiedene Arzneien ein, welche in der Salzoase gedeihen.“ Bei der Rückkehr mußte er an dem Hause Asaris, eines wohlhabenden Mannes, vorüber, der nach dem Besitze seiner Ladung gelüstete. Dieser ließ darum hart am Wege Tücher zum Waschen ausbreiten; an der andern Seite aber standen Dattelbäume, so daß der Esel kaum vorbei konnte, ohne auf das Tuch zu treten oder sich ein paar Datteln abzurupfen. Damit hat Asari einen Vorwand zum Raube, nimmt dem Bauern seine ganze Ladung ab, prügelt ihn durch und bedroht ihn mit dem Tode. Der Beraubte klagt nun bei dem Oberverwalter Miruitensi, in dessen Dienst Asari steht, und schließlich beim Könige selbst. Doch in den Beamtenkreisen wäscht eine Hand die andere, der Sachverhalt wird überall verdreht, und der Bauer kommt nicht zu seinem Rechte, trotz seiner langen, vortrefflichen Reden, die heute noch in drei Papyrus erhalten sind und klar bezeugen, daß nicht erst das römische Recht das Schröpfen der Bauern zu erfinden brauchte.

Die Lust am Fabulieren, welche sich in diesen Erzählungen ausspricht, läßt vermuten, daß wir in denselben nur die kümmerlichen Überreste einer ausgedehnteren Literatur dieser Art vor uns haben. Auch aus der Glanzzeit von Theben (XVIII. bis XX. Dynastie) sind nur einige wenige Produkte dieser Art erhalten, welche aber noch mehr als die älteren die Lust der Ägypter am Wunderbaren, an Zauber und Magie bezeugen. Drei davon sind ganz phantastische Zaubermärchen wie in „Tausend und Eine Nacht“. Sie sind sehr eigenartig durchgeführt, wir müssen uns aber mit einer kurzen Andeutung des Inhalts begnügen.

[1] Berliner Papyrus Nr. 2 und 4 und Papyrus Butler im Brit. Museum, übersetzt von Chabas (1863 und 1864), Goodwin (1865).

Der verwunschene Prinz[1]. Einem König wird nach langer Kinderlosigkeit ein Sohn geboren. Die Hathors[2] oder Schicksalsgöttinnen kommen, um ihm sein Schicksal zu bestimmen. Es lautet: er soll sterben durch ein Krokodil oder eine Schlange oder einen Hund. Alle Vorsichtsmaßregeln werden getroffen, um ihn diesen gefährlichen Schicksalswesen zu entziehen. Doch ein kleines Hündchen kann man dem bittenden Knaben nicht versagen. Als Jüngling kommt er zu dem syrischen Fürsten von Naharanna. Der hat seiner Erbtochter einen Palast gebaut mit 70 Fenstern, aber alle 70 Ellen hoch über dem Boden. Wer da hinauf kommt, der erhält die Braut. Was allen syrischen Freiern bisher mißlungen, gelingt dem Prinzen, der sich für einen gewöhnlichen Soldatensohn ausgiebt. Der Fürst von Naharanna will ihn deshalb nicht zum Eidam haben; aber die schöne Prinzessin verlangt nur diesen und flieht mit ihm. Glücklich beschützt sie ihn vor Schlangen und Krokodilen; aber sie werden von den andern, eifersüchtigen Freiern verfolgt, und wie sie sich einmal vor denselben in einer Höhle verbergen, da verrät sie der kleine Hund — und das Schicksal ist erfüllt.

Die besessene Prinzessin von Bechten[3]. Diese Geschichte ist ganz in Form eines offiziellen Amtsberichts, mit allen möglichen Formalitäten abgefaßt und hat lange für einen solchen gegolten. Erst die Widersprüche der Namen führten darauf, daß sie wahrscheinlich nur ein zur Verherrlichung des Gottes Chonsu in Theben erfundenes Märchen ist. — Der Fürst von Bechten, ein asiatischer Herrscher, hat eine seiner Töchter einem ägyptischen König bei dessen Besuch zur Frau gegeben. Nach etlichen Jahren erkrankt ihre jüngere Schwester Bentrescht (Bint-Raschit), und niemand weiß Hilfe. Da wandte sich der Fürst an den Hof in Theben, und der königliche Schreiber Thot-em-heb, ein grundgelehrter Mann, wird nach Bechten entsandt. Er findet die Prinzeß von einem bösen Dämon besessen und zu schwach, um mit demselben zu kämpfen. Der Fürst wendet sich deshalb abermals nach Theben

---

[1] Papyrus Harris des Brit. Museums Nr. 500, übersetzt von Goodwin (Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeol. III, 349 f. und Records of the Past II, 153 f.) und von Ebers (Westermanns Monatshefte, Okt. 1881, S. 96 ff.).

[2] „Hat-hor" (oder „Het-heru"), „Haus des Horus", ursprünglich Name der Göttin des Himmels, an welchem Horus auf- und niederging. Aus dieser einen Göttin wurden später mehrere desselben Namens entwickelt und mit Isis, Neith und andern Göttinnen identifiziert. Eine Gruppe von sieben Hathors erscheinen später als Schicksalsgenien. Vgl. *W. Budge,* The Papyrus of Ani (London 1895), Introduction p. cxix.

[3] Auf einer Stele aus dem Tempel des Chonsu in Theben, jetzt in der Bibliothèque Nationale zu Paris, übersetzt von Birch und E. de Rougé (1868). Vgl. Lauth, Aus altägyptischer Zeit, IV: Der Zug des Khonsu gen Buchtan (Allgem. Zeitung, Augsburg 1875, Nr. 214), und A. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter S. 149 ff.

und begehrt diesmal einen ägyptischen Gott zur Hilfe. Nach allerlei Befragungen und Zeremonien zeigt sich der Gott Chonsu geneigt, die Reise nach Bechten anzutreten, natürlich mit einem heilbringenden Amulett. Die Statue wird also feierlich nach Bechten gebracht. Die Besessene erhält vom Gott das Amulett und wird alsbald gesund; der Dämon aber wird durch ein großes Opfer beschwichtigt und zieht auf Befehl des Gottes Chonsu von hinnen. Das gefällt dem Fürsten von Bechten aber so, daß er den ägyptischen Gott für ähnliche Nöten bei sich behalten möchte. Er zögert also mit der Rückgabe drei Jahre und neun Monate. Das wurde indes dem Gott zu lange. Nach Ablauf dieser Frist erhob er sich in Gestalt eines Sperbers aus dem ihm errichteten Heiligtum und flog heim nach Ägypten.

König Chufu und die Zauberer[1]. Mehrere Zaubergeschichten sind hier zu einem kleinen Novellenkranz aneinander gereiht in der später im ganzen Orient beliebten Weise. Die Märchen haben ebenfalls einen pikant lüsternen Beigeschmack. Der eine Zauberer behext ein wächsernes Krokodil, so daß es lebendig wird und einen frechen Ehebrecher zur verdienten Strafe bringt; ein anderer Zauberer türmt mittels seiner Besprechung das Wasser eines Sees beliebig auf, um aus der geöffneten Tiefe ein Juwel hervorzuholen, das eine Favoritin beim Spazierenfahren verloren hat; ein dritter Zauberer, schon 110 Jahre alt, leistet noch wunderbarere Dinge zweideutigen Inhalts, wie sie im Harem eines üppigen Pharao Beifall finden mochten.

Dagegen ist Joppes Einnahme durch Thutii[2] eine ganz harmlose Kriegsanekdote. Joppe ist in feindliche Gewalt gefallen. Der Feldherr Thutii weiß den Befehlshaber der Stadt herauszulocken, indem er sich ihm scheinbar unterwirft und ihm als Unterpfand das Scepter des Pharao Men-cheper-ra Tehuti-mes (Thothmes III.) bringt, ihn aber mit dem Scepter zu Boden schlägt. Zugleich schmuggelt er in vierhundert großen Krügen ägyptische Krieger in die Stadt und überrumpelt sie so unversehens.

Eine merkwürdige Probe späterer Erzählungskunst (aus der saïtischen Periode) ist die Geschichte des Satni oder Setna[3] — ein kleiner Roman, der die unheimlichen Schauer der ägyptischen Nekropolen in seltsamem Kontrast der sittenlosen Üppigkeit des Lebens gegenüberstellt. Durch

---

[1] Papyrus des Museums zu Berlin, übersetzt von A. Erman (Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum [Tübingen 1885] S. 498 ff.) und Ed. Meyer (Geschichte des alten Aegyptens [Berlin 1887] S. 129 ff.).

[2] Auf den ersten Seiten des Papyrus Harris Nr. 500 im Brit. Museum, übersetzt von Goodwin (1874) und Maspero (1879).

[3] Papyrus des Museums von Bulaq (jetzt in Gizeh), herausgegeben von Mariette (Les Papyrus du Musée de Bulaq I [1871], 29 s.), übersetzt von H. Brugsch (1867), Le Page Renouf (Records of the Past IV [1875], 129 f.), E. Révillout (1877), Maspero (1878), Heß (1888).

einen der Weisen bei Hofe, einen ehrwürdigen Greis, hört der gelehrte und wissensdurstige Prinz Satni[1] von einem Zauberbuch, das der Gott Thoth selbst geschrieben und das seinen Besitzer an Zaubermacht zunächst an die Götter reiht. Um es zu bekommen, sucht er drei Tage und drei Nächte in der Totenstadt von Memphis, findet endlich das Grab, wo Noferkephtah, des Buches Eigner, begraben liegt, und steigt in die furchtbare Tiefe hinab. Doch es ist hell da unten, Sonnenglanz strahlt von dem göttlichen Zauberbuche aus. Obwohl in Koptos begraben, weilten bei Noferkephtah sein Weib Ahuri und sein Sohn Michonsu, d. h. ihr Ka, ihr Doppelgänger. Zwischen ihnen liegt das Buch. Satni verlangt es und droht sogar mit Gewalt. Da erhebt sich Ahuri von ihrem Sarge und warnt ihn vor dem Buche. Es hat ihr und den Ihrigen das Glück des Erdenlebens gekostet:

Sie waren so glücklich, und ihre Ehe war eben mit dem ersten Kinde gesegnet, da kam über Noferkephtah der unselige Drang des Wissens, und er hörte von dem Zauberbuch, das Thoth selbst geschrieben, und er rastete nicht, bis er es hatte. Im Nil ruhte es (ähnlich dem Nibelungenhort) in siebenfachem Schrein von Eisen, Bronze, Zimmetholz, Elfenbein, Ebenholz, Silber und Gold, von einer gewaltigen Schlange umwunden, von andern Schlangen und Skorpionen umwimmelt. Nur durch den mächtigsten Zauber ward Noferkephtah über die Schlange Meister und Besitzer des Buches. Wunderbar über alle Maßen war der Zauber des Buches. „Er bezauberte damit den Himmel, die Erde, den nächtlichen Mond, die Berge, die Gewässer; er verstand die Sprache der Vögel im Himmelsraum, der Fische in den Gewässern und der Vierfüßer in den Bergen. Er sagte eine andere Formel der Schrift, und er sah Ra, der mit der großen Götterneunheit gen Himmel stieg, den aufgehenden Mond, die Sterne in ihren Gestalten; er sah die Ungeheuer der Tiefe, denn eine göttliche Gewalt trieb sie hinauf an die Oberfläche der Wasser." Aber was half das alles? alle Macht und Wissenschaft? Als er das Buch heim gen Memphis bringen wollte, fiel sein Kind über Bord, dann sein Weib und zuletzt er selbst mit samt seinem Buche. Alle wurden von der Tiefe verschlungen und um das Glück dieses Lebens betrogen. Nur das Eine erlangte er, daß seine Leiche mit dem Buch auf der Königsbarke selbst gen Memphis gebracht und mit fürstlichen Ehren bestattet wurde.

Alles das vermag indes Satni nicht von seinem Verlangen abzubringen. Er spielt mit Noferkephtah Brettspiel um das Buch und verliert bei jedem Zuge. Er versinkt bis über die Kniee in den Boden, beim dritten Zug bis an die Hüften, beim sechsten bis an die Ohren. Nur durch die Zauberkunst seines Bruders Anhat-horerrau wird er vor völligem Versinken gerettet, entgeht dem Grabe und bringt das Buch des Thoth mit an den Hof. Vergeblich

[1] Als König führte er später den Namen Ramses III.

mahnt ihn Noferkephtah, er werde es sicher zurückbringen müssen; vergeblich mahnt ihn sein Vater, der König, dasselbe den Toten zurückzugeben.

Doch jetzt, im Besitze aller vermeintlichen Zauberweisheit, fällt Satni der gewöhnlichsten, niedrigsten Thorheit anheim — er gerät in die Schlingen der Buhlerin Thubui, der Tochter eines memphitischen Priesters. Die Leidenschaft läßt ihn jede bessere Regung, jede Klugheit vergessen. Er sündigt mit ihr — und jede Zaubermacht ist dadurch von ihm gewichen. Jetzt, in der tiefsten, schmachvollsten Erniedrigung, gehorcht er endlich seinem Vater und bringt das Buch seinen Besitzern, den Toten, zurück. Auf die flehentliche Bitte des Noferkephtah holt er auch die Leiche der Ahuri und des Kindes Michonsu auf der Königsbarke aus Koptos herbei und bestattet sie bei ihrem Gatten und Vater.

Die ganze Geschichte ist überaus fesselnd erzählt, die Episode der Thubui nur zu realistisch und lüstern; das Ganze verkörpert indes eine tief sittliche Idee, dieselbe, welche in der Faustsage zu Tage tritt: daß vermessener Wissensstolz gewöhnlich in sittlicher Entwürdigung endet. Die unheimlichen Gräberscenen sind in wenigen Strichen meisterhaft gezeichnet, und der Ernst des Todes dämpft ernüchternd das dazwischen liegende frivole Weltbild.

Aus der Zeit der Ptolemäer endlich stammt die Erzählung vom „Schatze des Rhampsinit[1], welche durch Herodot zu den Griechen und durch sie längst zu allen Völkern gelangt ist. Aus dieser wie aus früheren Perioden sind übrigens schon jetzt Fragmente mehrerer anderer Erzählungen bekannt; es ist darum sicher, daß Ägypten auf dem Gebiet der Unterhaltungsliteratur einen ziemlichen Reichtum besessen haben muß.

Mit der Herrschaft der Ptolemäer zogen griechische Bildung und Sitte in Ägypten ein, aber nicht jene der glänzendsten hellenischen Zeit, sondern erst jene des Verfalles, dem die Gelehrsamkeit der Alexandriner nicht zu steuern vermochte. Das höhere Geistesleben der Ägypter war damals bereits in unfruchtbarer Formalistik erstarrt, die Spekulation in einer dunkeln, allegorisch-mythischen Naturphilosophie, die Poesie in ebenso geheimnisthuerischer, feierlicher Tempelpoesie. Was am üppigsten weiter wucherte, das waren Magie und Aberglaube, welche, obwohl von Griechen und Römern verspottet, doch zu dem Pantheon des absterbenden griechisch-römischen Heidentums ihren ansehnlichen Beitrag lieferten. Klemens der Alexandriner macht indes mit Recht geltend, daß der Verfall der griechisch-römischen Kultur ein viel abgründlicherer war als jener der ägyptischen[2].

---

[1] *Herodot* l. II, c. 121. [2] Cohortatio ad gentes c. 2.

Zweites Buch.

Die altchristlichen Literaturen des Orients und das Judentum.

Erstes Kapitel.

Das Neue Testament.

Dreißig Jahre nachdem Kleopatra, die letzte Erbin der Ptolemäer, sich durch den Biß einer giftigen Schlange ums Leben gebracht hatte, und das uralte Reich der Pharaonen zur römischen Provinz heruntergesunken war, flüchtete eine arme Handwerkerfamilie von Palästina aus nach Ägypten. Noch weist eine fromme Legende auf Anu-Heliopolis, einst Sitz des ältesten ägyptischen Priesterkollegiums, hin als auf die Stelle, wo der Welterlöser als armes Kind mit Maria und Joseph auf der Flucht vor Herodes gerastet haben soll[1]. Der Obelisk, der heute noch die Stätte bezeichnet, wurde von König Usertesen I. (etwa 2433 v. Chr.) aufgerichtet. Unter der XX. Dynastie war der Tempel von Anu der glänzendste von ganz Ägypten. Als Kambyses die Stadt besuchte, war sie jedoch schon am Niedergang, und Strabo fand sie (24 v. Chr.) bereits in Ruinen. Die Gründung von Alexandrien hatte ihr Glanz und Bedeutung entzogen.

Alle die großen Weltreiche hatten sich in dem Besitz Ägyptens abgelöst: Assyrien, Babylonien, Persien, Makedonien, Rom. Memphis und Theben mit ihrer uralten Kultur waren durch das griechisch-makedonische, dann römische Alexandrien verdrängt, von dem aus hellenische Bildung sich nach dem Abendlande wie nach dem Morgenlande verbreitete. Wie einst Moses, der Gesetzgeber des Alten Bundes, so wollte auch Christus, der Gesetzgeber des Neuen Bundes, von Ägypten aus seinen Einzug in die Welt halten. Von Alexandrien aus, wo das Griechische als *κοινή* zur gemeinsamen Verkehrssprache für Orient und Occident geworden, hatte er sich und seinen Sendboten durch Eroberer, Kaufleute und Gelehrte gleichsam die Wege vorbereiten lassen.

Er selbst beschränkte nach ewigem Ratschluß seine Lehrthätigkeit auf das kleine Palästina. Seinen Aposteln blieb es überlassen, die Lehren, die er ihnen in der aramäischen Sprache seiner Heimat mitgeteilt[2], hinaus in

---

[1] *E. A. Wallis Budge*, The Nile (London 1890) p. 131. 132.

[2] A. Meyer, Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu ꝛc. Freiburg i. Br. 1896.

alle Welt zu tragen, und soweit erforderlich, in jener Sprache aufzuzeichnen, welche damals über das gesamte Römerreich verbreitet und über dessen Grenzen hinaus bekannt war, in der griechischen.

Es war nicht die feine attische Sprache der großen Dichter und Prosaiker Athens, sondern die griechische Volkssprache, wie sie durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen und die Kriege der Diadochen und der Römer mit dem ganzen Orient in Verbindung gekommen war, Elemente aus den verschiedenen griechischen Dialekten, aus dem Persischen, Ägyptischen, Lateinischen wie aus den semitischen Sprachen in sich aufgenommen, sich auch in Form und Wortgebrauch freier entwickelt hatte[1].

In dieser Umgangssprache wurden, das Evangelium des hl. Matthäus abgerechnet, sämtliche Bücher des Neuen Testamentes niedergeschrieben; auch der hebräische Text des Matthäusevangeliums[2] wurde bald durch eine griechische Übersetzung verdrängt. So gehört denn die Urkunde des Neuen Bundes, das wichtigste und segensvollste Schriftwerk der ganzen Menschheit, sprachlich dem Abendlande an, sachlich jedoch, als frohe Botschaft an die gesamte Menschheit, ebensogut dem Morgenlande. Mit der gnadenreichsten göttlichen Offenbarung erhielten die Völker des Abend- und Morgenlandes zugleich eine neue Grundlage ihres gesamten Geisteslebens, auch ihrer Bildung und Literatur.

Wie die mündliche Predigt des Evangeliums, so traten auch die Schriften der Apostel und Evangelisten mit unbeschreiblicher Einfalt und Anspruchslosigkeit an ihre Hörer und Leser heran. Keine künstliche oder künstlerische Mühewaltung ist sichtbar, keine Absicht, gefallen oder gar schillern zu wollen. Bei den drei Synoptikern wechselt die einfachste Erzählung mit ungesuchtem Lehrvortrag; auch die eingestreuten Bilder, Vergleiche, Parabeln sind von schlichtester Art[3]. Der Inhalt ist alles. Johannes nimmt einen höheren Flug; aber er liegt nicht in Bild und Ausdruck, sondern in den

---

[1] *R. Cornely*, Introd. generalis in U. T. libros sacros (2. ed. Parisiis 1894) p. 298 sq.

[2] Ob der Urtext des Matthäusevangeliums hebräisch oder aramäisch war, ist strittig. Vgl. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift III. Theil (4. Aufl. Freiburg i. Br. 1899) S. 22 f.

[3] Schon in dieser Einfalt der Sprache und Darstellung liegt ein Schimmer des Göttlichen. Menschliche Autoren hätten sich schwer entschließen können, auf jede gelehrte Ostentation zu verzichten. Bei den ältesten Kirchenschriftstellern, wie bei Barnabas (c. 10), bei Klemens von Rom (Ep. I ad Cor. 25), finden sich aus dem gelehrten Wissen jener Zeit z. B. Tierfabeln, die sich später als unhaltbar erwiesen und nun das Gegenteil von dem bewirken, was der Schriftsteller beabsichtigte. Die Evangelien verzichten auf alles das, knüpfen ihre Lehre an das Alltägliche und Gewöhnliche und haben so für alle Zeiten ihre Frische bewahrt und ihre Überlegenheit über irdische Gelehrsamkeit durch Verschmähen derselben bekundet.

Gedanken, in der Sache. In der Apostelgeschichte waltet wieder der einfachste Erzählungston. Paulus selbst verzichtet in seinen Briefen ausdrücklich auf allen künstlichen Redeprunk, und wenn seine Ausführungen auch einen scharfen Denker, einen wohlgeschulten Gesetzeslehrer, einen hinreißenden Redner verraten, so liegt seine Hauptkraft doch nicht in diesen Eigenschaften, sondern in einer Gewalt der Überzeugung, die in tieferem Grunde wurzelt. Die majestätische Bilderpracht der alttestamentlichen Propheten finden wir nur in der Apokalypse wieder. Dennoch hat kein Buch je solche Triumphe über den Menschengeist gefeiert wie diese anspruchslosen Schriften. Sie haben, im Verein mit der mündlichen Predigt des Evangeliums, das Antlitz der Erde erneuert, eine neue, bessere Menschheit herangezogen.

Das Geheimnis ihrer wunderbaren Kraft lag in Gott selbst. Statt der polytheistischen oder pantheistischen Wahngebilde, welche bis dahin den Geist des Menschen genarrt, ihn bald in unbändigem idealistischen Stolze über sich selbst erhoben, bald in materialistischem Sinnentaumel unter das Tier herabgewürdigt, brachten sie sichere, unfehlbare Kunde, daß Gott selbst in grenzenloser Liebe zu dem gefallenen Menschen herabgestiegen sei, um ihn mit dem Blute eines Gottmenschen zu erlösen und um ihm im Leben eines Gottmenschen den sichersten Weg zu ewiger Glückseligkeit vorzuzeichnen.

„Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfange bei Gott. Alles ist durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist nichts geworden, was geworden ist. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht leuchtete in der Finsternis, und die Finsternis erfaßte es nicht. Es erschien ein Mensch, gesandt von Gott, und sein Name war Johannes. Dieser kam zum Zeugnisse, daß er Zeugnis gäbe von dem Lichte, damit alle glaubten durch ihn. Nicht war er das Licht, sondern Zeugnis geben sollte er von dem Lichte. Es war das wahre Licht, welches erleuchtet jeden Menschen, welcher kommt in die Welt. In der Welt war es, und die Welt ist durch selbes geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt. In sein Eigentum kam er, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf. Wie viele aber ihn aufnahmen, er gab ihnen Macht, Gottes Kinder zu werden, die da glauben an seinen Namen, welche nicht aus dem Geblüte, und nicht aus Fleischeswillen und nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott geboren worden sind. Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben gesehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen von dem Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ [1]

Die Menschwerdung, das irdische Leben, die Lehre, das Leiden, der Kreuzestod und die Auferstehung des eingeborenen Gottessohnes bilden den unerschöpflichen Inhalt der vier Evangelien. Als mündliche Zeugen seines Lebens wie seiner Lehre wählte sich der Herr außer den ersten Zwölfboten, dem hl. Matthias und dem hl. Paulus noch eine ganze Schar von Jüngern aus; als seine Geschichtschreiber erkor er sich vier: Matthäus oder Levi, den

[1] Joh. 1, 1—14.

Zöllner, den er einst von seiner Zollstätte am See Genesareth zu seiner Nachfolge berufen hatte; Markus, den späteren vertrauten Begleiter des Apostelfürsten Petrus; Lukas, den griechisch gebildeten Arzt aus Antiochien, den treuen Gefährten des Weltapostels Paulus auf dessen weiten Reisen durch Kleinasien, Hellas und nach Rom; den jungfräulichen Johannes endlich, den einstigen Fischer am See Genesareth, seinen Lieblingsjünger, der beim letzten Abendmahle an seiner Brust ruhte und bei seinem Tode unterm Kreuze stand, dem er sterbend seine Mutter anempfohlen. Vier völlig selbständige und verschieden geartete Zeugen sollten die frohe Botschaft aufzeichnen, um durch die Übereinstimmung ihres Zeugnisses in allen wesentlichen Punkten keinen Zweifel über deren Wahrheit übrig zu lassen, um sie durch die Verschiedenheit der Form den Juden wie den Heiden, den Gelehrten wie den Ungelehrten, Menschen der verschiedensten Fassungskraft und des verschiedensten Charakters zugänglicher zu machen. In den vier Bildern zeigt sich dasselbe Porträt in wunderbarer Gleichheit und doch in verschiedener, neuer Beleuchtung; sie verschmelzen nicht zu einer toten Mosaik, sondern zu einer lebendigen Gestalt, die ein und derselbe Geist belebt.

Der hl. Matthäus schrieb für seine Landsleute, die Juden von Palästina, welche, irregeführt von ihren Schriftgelehrten und Pharisäern, bethört von Stolz und Sinnenlust, betrogen von einer falschen Messiasidee und Messiashoffnung, den Erlöser während seines sterblichen Lebens nicht erkannt, wohl sogar eingestimmt hatten in den frevlerischen Ruf: „Kreuzige ihn! Kreuzige ihn!“ Aus ihren eigenen Gesetzesrollen führt ihnen deshalb der Evangelist das Geschlechtsregister des Messias vor, von Abraham, dem Stammvater des auserwählten Volkes, durch alle Träger der Verheißung bis auf „Joseph, den Mann Mariens, von welcher geboren wurde Jesus, der genannt wird Christus“. Schon die Huldigung der Weisen bezeugt, daß der längst erwartete König, das Heil der Völker, erschienen: die Angst des Herodes, die Aufregung Jerusalems, die Angabe der Schriftgelehrten weisen mit unverkennbarer Deutlichkeit darauf hin, daß alle die Ankunft des Messias nahe glaubten, und die Schriftgelehrten bezeichneten selbst den Ort, wo die Weisen den Weltheiland finden und anbeten sollten. So schildert Matthäus weiter, Zug um Zug, im Leben des Erlösers den von den Propheten verheißenen, in den Vorbildern des Alten Bundes angedeuteten, von allen ersehnten Messias. Er sammelt in kurzen aber vielsagenden Erinnerungen Gesetz, Prophetien und Glauben des Alten Bundes um den wirklich erschienenen Messias und schließt damit weihevoll Israels Geschichte ab, die sich in Christus zur Weltgeschichte erweitert.

Das Evangelium ist vorwiegend sachlich angeordnet. Matthäus giebt zunächst in der Bergpredigt (Kap. 5—7) einen Gesamtüberblick über Christi Lehre, bestätigt durch Wunder seine Sendung (8—9), weist ihn dann als

Gründer des messianischen Reiches nach (9—13), erzählt die Heranbildung der Apostel (14—20), den Kampf Jesu mit den Pharisäern (21—23) und endlich das Leiden und die Auferstehung des Herrn (24—28)[1].

Das Evangelium des hl. Markus ist kürzer, summarischer, aber im Wortlaut oft so mit jenem des hl. Matthäus zusammenstimmend, daß der hl. Augustinus u. a. einen Auszug aus dem Matthäusevangelium darin erkennen zu müssen glaubten[2]. Auch wenn dem so wäre, hat die Schrift doch ihren selbständigen und eigenartigen Charakter erhalten, indem der biblisch-dogmatische Nachweis, daß in Christus der verheißene Messias erschienen sei, hier fast ganz zurücktritt und der Evangelist sich begnügt, das Leben des Erlösers schlicht nach dessen Hauptereignissen zu erzählen. Markus bringt weniger Thatsachen, führt sie aber meist mit überaus anschaulichen, lebendigen Zügen etwas weiter aus. In dem gedrängten Lebensbild leuchtet neben der Herzensgüte, Milde und Barmherzigkeit Christi vor allem seine Gottheit hervor, die sich in seinen vielen und großen Wundern bethätigt und zugleich seine Lehre als eine göttliche ausweist[3]. Einzelheiten, die vorwiegend den hl. Petrus betreffen und die zum Teil unmittelbar nur von ihm herrühren konnten, erinnern daran, daß dieses Evangelium unter dem Einfluß des Apostelfürsten zu stande kam. Und so bezeugt es denn auch die alte Überlieferung (durch Klemens von Alexandrien verbürgt[4]), daß Markus sein Evangelium, auf Bitten der römischen Christengemeinde, noch zu Lebzeiten des hl. Petrus nach dessen Lehrvorträgen und unter dessen Augen abgefaßt habe.

Während das Evangelium des hl. Matthäus einen ausgesprochen katechetischen Charakter hat, tritt der hl. Lukas gleich am Anfang des seinigen mehr als eigentlicher Historiker auf. Weil einmal viele schon Hand angelegt, um die zeitgeschichtlichen Ereignisse in eine geordnete Darstellung zu bringen, beschloß auch er, gemäß der Überlieferung der ältesten „Augenzeugen“ und „Diener des Wortes“ alles nach genauer Prüfung zu beschreiben, um dem Theophilus, an den er sich zunächst wendet, die Zuverlässigkeit des ihm zu teil gewordenen Unterrichts zu verbürgen. Demgemäß ist sein Evangelium das ausführlichste, thatsachenreichste von allen und zugleich chronologisch geordnet wie ein klarer, aktenmäßiger Bericht[5]. Dieser Bericht ist aber kein

---

[1] *J. Knabenbauer*, Commentarius in quatuor s. evang. I. 1: S. Matth. (Parisiis 1893) p. 12 sq.

[2] *S. Augustin.*, De cons. evang. I, 2 (*Migne*, Patr. lat. XXXIV, 1044).

[3] Aberle (Einleitung S. 46) nennt das Markusevangelium darum mit Recht „das Evangelium der Wunderthaten des Herrn“. Vgl. *Cornely*, Introd. spec. in libr. Novi Test. (Parisiis 1886) p. 107.

[4] Bei *Euseb.*, Hist. Eccl. VI, 14 (*Migne*, Patr. gr. XX, 552).

[5] *Cornely*, Introd. spec. in libr. Novi Test. p. 149 sq. — Vgl. Th. Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil. Leipzig 1897.

magerer und dürrer, sondern von sprechendster Anschaulichkeit und Lebendigkeit. Keiner der andern Evangelisten hat die Geheimnisse der Kindheit Jesu mit solcher Innigkeit und Lieblichkeit erzählt. Die wunderbare Geburt des Vorläufers, der Engelsgruß an Maria, der Besuch Marias bei Elisabeth, die Geburt Christi im Stalle zu Bethlehem, die Anbetung der Hirten, die Darstellung Jesu im Tempel, das Zurückbleiben des Jesusknaben bei der Wallfahrt nach Jerusalem und das verborgene Leben zu Nazareth — kurz, fast der ganze Cyklus der freudenreichen Weihnachtsgeheimnisse stammt vom hl. Lukas her. Alle Weihnachtspoesie und zum größten Teil auch die Marienpoesie der späteren christlichen Völker hat ihre Quelle in seinem Evangelium, und zwar nicht nur der geschichtliche und dogmatische Gehalt, sondern auch der zarte poetische Duft, die kindliche Frömmigkeit, die Engelsfreude, welche wie ein unvergänglicher Jugendfrühling von diesen Geheimnissen ausstrahlt. Wie wahre Geschichte und wahre Poesie auch sonst Hand in Hand gehen, so hat uns der Evangelist der Kindheit Jesu auch die drei ersten christlichen Dichtungen aufbewahrt: das Benedictus des Priesters Zacharias, das Nunc dimittis des greisen Simeon und das Magnificat der jungfräulichen Gottesmutter[1].

Das Evangelium des hl. Lukas wäre schon aus diesem Grunde den fruchtbarsten und segensvollsten Erscheinungen der Weltliteratur beizuzählen; ja, wenn alle andere Poesie verdorren oder verwelken sollte, so würde das Gloria in excelsis der Christnacht den besten Teil derselben wieder neu aufblühen lassen. Auch die übrigen Teile seines Evangeliums sind aber an poetischer Schönheit reich. Von Parabeln hat er allein jene vom guten Samaritan, vom verlorenen Sohn, vom ungerechten Verwalter, vom armen Lazarus, vom Pharisäer und Zöllner, von der verlorenen und wiedergefundenen Drachme. Der Passionsgeschichte hat er neben andern gewichtigen Zügen drei der ergreifendsten Worte des sterbenden Erlösers hinzugefügt, die im Leben der Kirche wie in der christlichen Dichtung einen nie versiegenden Widerhall gefunden haben: das Gebet des Erlösers für seine Kreuziger, das Gespräch am Kreuze mit dem reuigen Schächer und das letzte Gebet des sterbenden Heilandes: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist!" — Lukas ist auch der einzige, der die Verspottung Christi durch Herodes erzählt, die liebliche Erscheinung des Auferstandenen zu Emmaus ausführlich mitteilt und den Abschied Christi von dieser Erde am eingehendsten schildert, als ob er selbst die goldenen Wolken geschaut, welche den glorreichen Welterlöser den Blicken seiner Jünger entzogen.

[1] Man kann ziemlich sicher annehmen, daß er sie bereits in aramäischer Niederschrift vor sich hatte. „Cantica: Magnificat, Benedictus, conscripta fuisse aramaice certum videtur" (*J. Knabenbauer*, Commentarius in quatuor s. evang. III: Lucas [Parisiis 1896] p. 12).

Gleichsam weiter empor noch, in das lichterfüllte, uferlose Meer des Göttlichen, erhob sich mit kühnem Adlerfluge der hl. Johannes. Sein Evangelium, nach dem hl. Hieronymus „auf Bitte der Bischöfe und Gemeinden Kleinasiens" niedergeschrieben, ist durch seine Erhabenheit und Anmut die Krone der drei übrigen[1]. Als Ort der Niederschrift nennt der hl. Irenäus Ephesus, wo die Predigt des Evangeliums damals schon von der jüdisch-gnostischen Sekte des Cerinthus gehemmt und durchkreuzt wurde. Den stolzen Träumereien jüdisch-griechischer Logoslehre und orientalischen Geisterglaubens tritt als providentieller Kämpfer derjenige entgegen, den nicht ein sterblicher Denker, sondern der menschgewordene Logos, der Eingeborene des Vaters, zu seinem Vertrauten erwählt und am tiefsten in die Geheimnisse Gottes hatte eindringen lassen. Der Kampf ward aber nicht in polemischer Weise geführt, sondern mittelbar und rein sachlich, indem der Evangelist den Wahngebilden der hochmütigen Irrlehrer einfach, klar, bestimmt die großen Wahrheiten gegenüberstellte, die er selbst im Verkehr mit seinem göttlichen Lehrmeister erfahren hatte, innerhalb der Grenzen, die menschlichem Erkennen hienieden gesteckt sind. Nach kurzem Blick in die ewige Herrlichkeit des Logos kehrt der Evangelist mit dem Menschgewordenen auf diese Erde zurück, um den Menschen von seinem sichtbaren Walten und Wirken hienieden zu erzählen. Er setzt dabei die Berichte der andern Evangelisten schon voraus und ergänzt sie mit Einzelheiten, in die er genauer eingeweiht war. Sein Hauptzweck ist dabei der Erweis der Gottheit Christi[2]. Da ist

[1] Über das Johannesevangelium sagt Origenes (Comment. in Ioannem tom. I, § 8; *Migne*, Patr. gr. XIV, 32), kein anderer Evangelist habe so klar Christi Gottheit geoffenbart als Johannes, bei dem die Worte sich finden: Ich bin das Licht der Welt; ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; ich bin die Auferstehung. „. . . Und kühn darf man sagen, die Erstlinge der Heiligen Schrift seien die Evangelien, die Erstlingsgabe aber unter den Evangelien das des Johannes. In dessen Sinn kann niemand eindringen, der nicht an der Brust Jesu geruht hat und der nicht von Jesus Maria erhalten hat, daß sie auch seine Mutter werde." — Ähnlich *Ambrosius*, Institutio virg. c. 7, § 50: „Non miror, prae ceteris [evangelistis] locutum esse mysteria, cui praesto erat aula caelestium sacramentorum [i. e. Maria]."

[2] Hiermit ist aber nicht weniger als bei Matthäus der Nachweis verbunden, „daß Jesus ist der Christus", d. h. der verheißene Messias (20, 31). „Johannes ist von Anfang seines Evangeliums darauf ausgegangen, durch Sach- und Wort-Parallelismus, wie er oft frappanter kaum gedacht werden könnte, plastisch zu zeigen, daß der Messias, wie die Propheten ihn geschildert, in Jesus realisiert sei. Jene verkünden den Messias und seine Zeit unter dem Bilde der Ströme erfrischenden Wassers, des Lichtes, des Hirten u. s. f.; der Evangelist zeigt, wie Jesus in Wort und That all dieses seinem Volke sei; die im Alten Testament zerstreuten Strahlen des Messias werden sozusagen von Johannes gesammelt oder besser in ihrer Vereinigung auf Jesus nachgewiesen" (J. Knabenbauer über *J. Corluy* S. J., Commentarius in Evangelium S. Ioannis. Gandavi 1878, in Stimmen aus Maria-Laach XV [1878], 534).

aber kein Schweben in quietistischer, unfruchtbarer Theosophie. Das nächtliche Gespräch des Heilandes mit Nikodemus wie die lange Unterhaltung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen sind für jeden Christen verständlich. Der Heiland offenbart darin eine Liebe und Herzensgüte, die schon rein menschlich betrachtet jeden gewinnen muß. Es sind Scenen von unvergleichlicher Schönheit und Anmut. Nicht weniger erhaben und ergreifend zugleich ist die Auferweckung des Lazarus erzählt, wo Christus als teilnehmender Freund um den Dahingeschiedenen weint, ehe er als Gottgesandter, zur Bestätigung seiner göttlichen Natur, ihn aus dem Moder der Verwesung ins Leben zurückruft. Nur von Johannes vernehmen wir, wie der Erlöser am Kreuz ihm sterbend seine Mutter anempfahl und wie er nach seinem Tode noch seine Seite durch den Speer eröffnen ließ, wie der Auferstandene sich durch den bloßen Klang seiner Stimme der trauernden Maria Magdalena zu erkennen gab und wie er Petrus zur Sühne für die dreimalige Verleugnung nur ein dreifaches Geständnis seiner Liebe abverlangte, um ihm dann als seinem Nachfolger und Stellvertreter die Kirche zu übergeben. Wie man Lukas den Evangelisten des Jesuskindes und der Madonna nennen dürfte, so ist Johannes derjenige des Herzens Jesu, und sein Bericht ist deshalb ein nicht weniger fruchtbarer Quell religiöser und mystischer Dichtung geworden.

Beiden Evangelisten war indes noch eine andere Aufgabe vorbehalten. Lukas ward der Geschichtschreiber der jungen christlichen Kirche, Johannes ihr Prophet.

Die Apostelgeschichte führt sich als Fortsetzung des Lukasevangeliums ein, wiederholt noch einmal eingehender die Erzählung der Himmelfahrt des Herrn und geht dann zur Vorbereitung des Pfingsttages und zur Wahl des Apostels Matthias über. Darauf folgen die Wunder des Pfingstfestes, die ersten Massenbekehrungen, die ersten Stürme und Verfolgungen gegen die junge Kirche, das Martyrium des hl. Stephanus, die Bekehrung des Saulus, die Vision des Apostelfürsten über die Aufnahme der Heiden, das Aufblühen des Christentums zu Antiochien, wo die Jünger zuerst den Namen Christen erhielten, die Einkerkerung und Befreiung des Petrus, die ersten Missionsreisen des Barnabas und Paulus, das Apostelkonzil. Bis dahin bleibt Jerusalem der Mittelpunkt der Erzählung; Petrus tritt als Haupt der Apostel deutlich in den Vordergrund. Nachdem sich aber die Organisation der Kirche in Jerusalem selbst und bereits in weitem Umkreis über die Grenzen Palästinas hinaus vollzogen, verändert sich die Scene. Der Völkerapostel wird die Hauptperson, seine Missionsthätigkeit zur Hauptsache und einigermaßen die Welt zum Schauplatz. Paulus pflanzt das Kreuz hin durch ganz Kleinasien, in Macedonien, von wo aus einst Alexander die Welt erobert, in Athen, von wo aus einst die höchste geistige Bildung des Altertums aus-

gegangen, und endlich, als Gefangener, in Rom, das jetzt noch die Welt beherrschte. Hier endigt die Erzählung. Die erste Periode der Kirchengeschichte ist abgeschlossen. Das Christentum ist Weltreligion geworden. Es giebt wenige Geschichtsbücher, die auf so engem Raum so vieles bieten, wie diese 28 Kapitel, mit so scharf umrissener Charakteristik der Thatsachen wie der Personen, mit so einfacher, leicht faßlicher Gruppierung, mit so viel Leben und Geist in wenig treffenden Worten. Verstand und Gemüt stehen in schönster Harmonie, und die vollendetsten Epen können kaum fesselnder wirken als diese schlichte Erzählung, die sich unauslöschlich dem Geiste einprägt [1].

An die Apostelgeschichte reihen sich, teilweise als Ergänzung und Fortsetzung, teilweise als etwas völlig Neues und Selbständiges, die Apostelbriefe. Obwohl sie sich nach Inhalt und Form als dogmatische und moralische Lehrschriften darbieten, bergen sie doch auch einen reichen Schatz von Poesie. Wir lernen hier die ersten Gründer und Verbreiter der christlichen Kirche näher kennen. Wir treten mit ihnen in persönlichen Verkehr, mit Petrus, dem ersten Papste, mit Paulus, dem größten und herrlichsten aller Glaubensboten, mit Johannes, dem Lieblinge des Herrn und dem Apostel der Liebe. Es sind Gestalten von individueller Eigenart, voll Erhabenheit und Größe — typische Idealgestalten für die weitere Entwicklung der Kirche. Die christliche Kunst ist nicht müde geworden, sich mit ihnen zu beschäftigen, und hat den Gegenstand nicht erschöpft. Was sie uns lehren über die Schöpfung und die übernatürliche Erhöhung des Menschen, über den Fall des ersten Menschen und die Erbsünde, über die Heilsökonomie des Alten Bundes, über die Dreifaltigkeit in Gott, über den Ratschluß der Erlösung und Menschwerdung, über das blutige Opfer am Kreuze und dessen unblutige Erneuerung auf dem Altare, über die Notwendigkeit und das Walten der Gnade, über die Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein, über seinen Genuß als Speise im allerheiligsten Altarssakrament, über Taufe, Buße, letzte Ölung, Tod und Gericht, Auferstehung, Hölle und Himmel, — das ist eine Welt voll Wahrheit, Einheit, Schönheit, die dem geistigen Auge alle Mysterien des Altertums, alle Systeme der Philosophie erblassen läßt. Hier erst erlangt die typische Bilderwelt des Alten Bundes ihre volle Erklärung: über die Jahrtausende der Vergangenheit erstrahlt der Sonnenglanz eines ewigen göttlichen Ratschlusses des Heiles. In diesem Lichte

---

[1] Auf die neueren Vermutungen und Kontroversen, ob der hl. Lukas die Apostelgeschichte in doppelter Textausgabe der Kirche mitgeteilt habe, von welchen die erste nur in dem berühmten Cambridger Codex (Codex D oder Bezae) erhalten sei, brauchen wir hier nicht einzugehen. Vgl. *Fr. Blass,* Acta Apostolorum. Gottingae 1895; Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter, secundum formam quae videtur Romanam. Lipsiae 1896.

erlangt auch die natürliche Weltordnung eine neue Schönheit und wunderbare Vollendung.

Die Apostelbriefe, besonders jene des hl. Paulus, ziehen aus dem in den Evangelien gebotenen Stoff, wie z. B. aus der Thatsache des Leidens Christi, die dogmatischen Folgerungen und bezeichnen so die erste Entwicklung der christlichen Theologie.

Das dunkle Rätsel des Leidens erklärt sich aus jenem der Sünde und Schuld, die Sünde aus dem Mißbrauch der menschlichen Freiheit; dieser selbst aber wird jetzt durch das Leiden ein Heilmittel und durch das Kreuz das Wiedergewinnen des verlorenen Paradieses eröffnet, indem Gott selbst zur Sühne für den Menschen Mensch wird, leidet und stirbt. Auf der Lehre vom Kreuze wird aber eine neue Gesellschaftsordnung gegründet, die, auf den Pfeilern des ewigen Gesetzes ruhend, Familie, Staat und Kirche mit übernatürlichen Kräften belebt und durchdringt und, hinüberreichend ins Jenseits, die Seligen des Himmels mit ihren kämpfenden Brüdern auf Erden verbindet. Doch es ist nicht möglich, die christliche Ideenwelt der Apostelbriefe in einigen Sätzen auch nur flüchtig anzudeuten.

Neben den lichtvollen Darlegungen und einschneidenden Beweisführungen, in welchen uns diese Ideenwelt vor Augen geführt wird, enthalten diese Briefe aber auch nicht selten begeistert zündende Affekte und andere Stellen von hoher poetischer Kraft, aus welchen die Liturgie wie die geistliche Beredsamkeit fort und fort ihre schönsten Perlen schöpfte. Die Schilderung, welche Paulus z. B. im ersten Korintherbrief (13, 1—13) von der übernatürlichen Liebe entwirft, liest sich wie ein Gedicht; die Lobsprüche auf Christus im Kolosserbrief (1, 12—26) und im Philipperbrief (2, 6—11) sind Hymnen von wunderbarer Erhabenheit. Viele Ausdrücke seiner Liebe zum Erlöser und den Erlösten atmen den höchsten lyrischen Schwung. Am meisten nähert sich aber, in Gedankenflug und Ausdruck, der Hebräerbrief den großartigsten Stellen der Propheten und des Johannesevangeliums[1].

---

[1] Über die hellenische Bildung und literarische Bedeutsamkeit des hl. Paulus spricht E. Curtius sich in folgender Weise aus: „Paulus hat das Griechische nicht erlernt wie ein Missionär die Sprache der Eingeborenen, um sich ihnen notdürftig verständlich zu machen. Paulus hat die Sprache überhaupt nicht zu Missionszwecken erlernt, sondern er ist in derselben aufgewachsen. Man hat vor Zeiten kilikische Provinzialismen bei ihm nachweisen wollen, aber nicht die Landschaft, sondern die Vaterstadt war die Wiege seiner Bildung. Tarsos war nächst Alexandreia der angesehenste Sitz der Wissenschaft. Tarsos hatte den Vorzug, daß es eine alte Stadt war, an der Grenze von Syrien und Kleinasien, an Meer und Strom gelegen, ein uralter Brennpunkt orientalischer und occidentalischer Civilisation. Es war keine gemachte Stadt wie Alexandreia, wo in Hof- und Staatsinstituten die Wissenschaft künstlich gepflegt wurde, sondern der Hellenismus wurde von der einheimischen Bevölkerung aufgenommen; es war kein Sammelplatz, wo die verschiedenen Bestand-

In der Apokalypse des hl. Johannes tritt endlich noch einmal eine wirkliche Prophetie an uns heran — die erhabenste von allen. In der Form schließt sie sich an die Apostelbriefe an — als ein Sendschreiben des Apostels an die sieben Kirchen Asiens: Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea. Schon der eröffnende Gruß schlägt indes die erhabensten, weihevollsten Accorde an, und nachdem der Apostel in wenig Worten die Thatsache der ihm auf Patmos gewordenen Offenbarung berichtet, geht er bald zur Mitteilung dessen über, was er in wunderbarer Vision gesehen und gehört hat.

Den ersten, kürzeren Teil bilden Mahnungen aus dem Munde Christi selbst an die einzelnen der sieben Kirchen, um sie aus ihrer Lauheit und Fahrlässigkeit aufzurütteln und zu standhaftem Kampfe wider Irrtum und Lüge zu ermuntern, um ihre Selbstgefälligkeit und Unentschiedenheit zu tadeln und sie in ihren Leiden und Bedrängnissen zu trösten. Dann erweitert sich der Schauplatz der Vision zum allgemeinen Weltbilde. Vom Throne Gottes, dessen Herrlichkeit in majestätischen Zügen geschildert wird, schweift der Blick über die ganze Erde mit ihren verschiedenen Zeitaltern hin bis hinab in den Abgrund, aus dem die Mächte der Finsternis emporsteigen, sowohl zum Kampf gegen das Reich Gottes auf Erden als zur Züchtigung derer, die demselben widerstehen. Die Bilder sind überaus dunkel und rätselhaft. Zeit und Raum verschwinden gewissermaßen im Angesichte der Ewigkeit. Nur die Eröffnung der sieben Siegel der bis dahin verschlossenen Bücher und der Schall der sieben Posaunen teilt die Gesamtvision in symbolische Perioden, über deren Bedeutung jedoch die ehrwürdigsten und gelehrtesten Schrifterklärer seit den Zeiten der Väter zu keinem einheitlichen und sichern Ergebnis gelangt sind.

---

teile der herangezogenen Bevölkerung fremd nebeneinander verharrten. Strabo hebt ausdrücklich hervor, daß die vielen berühmten Tarsier aus allen Zweigen der Wissenschaft und Kunst einheimische Männer waren. Tarsos war das Athen von Kleinasien. Eine allgemeine Lernbegierde beseelte die Bürgerschaft, wie es der Geograph mit so warmen Worten anerkennt, und diente dazu, ihre verschiedenen Bestandteile harmonisch zu verschmelzen. So hat sich auch die jüdische Bevölkerung, welche an dem großen Weltmarkt natürlich zahlreich vorhanden war, hier am leichtesten hellenisieren können.... In dieser Atmosphäre ist der Apostel aufgewachsen.... Wir finden bei ihm eine lebensvolle Abwechslung des Redetons und eine Fülle des Wortvorrats, wie sie bei einer absichtlich erlernten Sprache nicht leicht erreicht wird. Er wendet auch seltene Wörter an, welche dem täglichen Gebrauch fern liegen mußten, und zeigt den feinsten Sinn im Gebrauch der Verbalformen. Er weiß die zartesten Saiten der Empfindung anzuregen und ist stark in dialektischer Gedankenführung, sowie in schneidiger Debatte für und wider, wie sie in der Gerichtsrede erlernt wurde. Ihm stehen dichterische Bilder zu Gebote, wie sie einem Pindar und Äschylus zustehen...." (Sitzungsberichte der k. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1893, S. 934 f.).

Die einen beziehen die geheimnisvollen Weissagungen auf die Kämpfe, Prüfungen und Siege der ersten christlichen Jahrhunderte; andere sehen in den sieben Teilen der Vision ebensoviele Epochen der gesamten Kirchengeschichte symbolisiert; wieder andere halten dafür, daß uns in der Offenbarung des Johannes nur der letzte Kampf des Reiches Gottes und der Abschluß der Weltgeschichte verkündet sei. Alle stimmen indes darin überein, daß die wunderbare Schrift, trotz ihrer Rätsel, für alle Zeiten eine unerschöpfliche Quelle der Belehrung und des Trostes enthalte.

Soweit sich für geschaffene Augen die Herrlichkeit und Glorie des lebendigen Gottes zeichnen läßt, ist sie in den majestätischen Bildern dieses Buches mit unmißdeutbarer Klarheit gezeichnet[1]. Ebenso grandios tritt uns die Verherrlichung vor Augen, die sich Christus durch sein Leiden und seinen Kreuzestod im Himmel erworben. Nicht minder deutlich erkennbar sind im allegorischen Bilde die Kirche, seine Braut, die er sich mit seinem Herzblute erkauft, die Mächte der Finsternis, die sie bis zum Weltenende bekämpfen werden, der Triumph, der ihr trotz aller Stürme und Verfolgungen gesichert ist, die Vollendung des gesamten Weltplanes in dem Triumphe, den sie durch Christus und Christus in ihr, Gott selbst im endlichen Abschluß des Erlösungswerkes feiern wird. Auch das schlichteste Kind wird in der Gottesstadt am Schlusse die Kirche nicht verkennen, deren Mitglied es durch die Taufe geworden ist; auch ein Dante hat vom Himmel nichts Schöneres zu sagen gewußt als der Seher von Patmos in seiner Apokalypse:

„Und die Stadt benötigt nicht der Sonne und nicht des Mondes, daß sie leuchten in ihr; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.

Und wandeln werden die Völker in ihrem Lichte, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit und Kostbarkeit zu ihr.

Und ihre Thore werden nicht geschlossen werden am Tage; denn Nacht wird dort nimmer sein;

---

[1] „Malgré les profondeurs de ce divin livre, on y ressent, en le lisant, une impression si douce, et tout ensemble si magnifique de la majesté de Dieu; il y paraît des idées si hautes du mystère de Jésus-Christ, une si vive reconnaissance du peuple qu'il a racheté par son sang, de si nobles images de ses victoires et de son règne, avec des chants si merveilleux pour en célébrer les grandeurs, qu'il y a de quoi ravir le ciel et la terre. Il est vrai qu'on est à la fois saisi de frayeur, en y lisant les effets terribles de la justice de Dieu, les sanglantes exécutions de ses saints anges, leurs trompettes qui annoncent ses jugements, leurs coupes d'or pleines de son implacable colère, et les plaies incurables dont ils frappent les impies; mais les douces et ravissantes peintures dont sont mêlés ces affreux spectacles, jettent bientôt dans la confiance, où l'âme se repose plus tranquillement, après avoir été longtemps étonnée et frappée au vif de ces horreurs" (*Bossuet*, L'Apocalypse avec une explication. Paris 1689. Préface. Oeuvres II [Liége], 353).

Und bringen wird man die Herrlichkeit und die Kostbarkeit der Völker hin zu ihr. Nicht wird in sie eintreten irgendwie Gemeines, noch was Greuel übt noch auch Lüge, einzig nur, die da geschrieben sind im Buche des Lammes."

Wie das Johannesevangelium und der Hebräerbrief das ewige Wort im Schoße des Vaters beschreiben, die Evangelien überhaupt sein Leben auf dieser Erde, so schildert die Apokalypse seinen Triumph im Himmel und vervollständigt so zugleich die Evangelien und die Weissagungen, welche die Propheten des Alten Bundes über die glorreiche Herrlichkeit des Messias und seines Reiches verkündet hatten.

Und so schließen sich denn die verschiedenartigen Teile des Neuen Testamentes, von acht verschiedenen Schriftstellern, zu verschiedener Zeit, an weit auseinander liegenden Stätten Asiens und Europas abgefaßt, bei aller Eigenart der Form, der Darstellung, der Sprache, der individuellen Auffassung, zu einem Ganzen zusammen, das wie aus einem Gusse stammt, das ein und derselbe Geist beherrscht, das sich in seinen mannigfaltigen Bestandteilen wechselseitig ergänzt, verstärkt und zu einer wahrhaft künstlerischen Schönheit und Vollendung vereinigt. Man kann nichts hinzufügen, nichts weglassen, ohne das Gleichgewicht zu stören, die Harmonie zu verderben.

Als Lehrbuch wie als Gesetzbuch, mehr noch als glücklichste Vereinigung beider, steht es ganz einzig in der Welt da.

Als Lehrbuch der Religion umfaßt es das tiefste, einheitlichste und zugleich weitgreifendste System der Dogmatik, das je entworfen worden ist, in dem alles, ohne den leisesten Widerspruch, harmonisch zusammenstimmt. Die Summa theologica des Aquinaten und die Werke der großen Theologen, welche sich an dieselbe lehnen, entwickeln einigermaßen den Gesamtplan der Theologie, welche in dem Neuen Testamente gegeben ist, erschöpfen ihn aber nicht. Hätte ein irdischer Denker dieses großartige System ausgestaltet, er hätte schwerlich darauf verzichtet, es als System zu verkünden oder wenigstens als System deutlich hervortreten zu lassen. Der göttliche Ursprung der heiligen Schriften, der Architekt der Kirche, hat dies völlig verschmäht. Er hat das erhabenste System in schlichte Gleichnisreden, Gespräche, Erzählungen, Lehrbriefe und einige prophetische Visionen zerstückelt, die vereinzelten Blätter gleich Samenkörnern hinausgestreut in die weite Welt und sich begnügt, durch das Walten der Kirche für ihre Erhaltung, Reinbewahrung und Sammlung zu gelegener Zeit zu sorgen.

Als Gesetzbuch verkörpert das Neue Testament die reinste, edelste, menschenwürdigste Moral, welche je auf Erden gelehrt worden ist. Viele, die kaum an die Gottheit Christi glaubten, haben dies wenigstens unumwunden anerkannt[1]. Was die einzelnen Grundsätze, Vorschriften und Anwendungen

[1] „Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist

dieser Moral verbindet, ist aber wiederum kein frostiges System, keine scharfgegliederte Paragraphenreihe, kein in monumentaler Würde einherschreitender Rechtscodex. Selbst die majestätische Promulgation und Sanktion, welche Gott im Blitz und Donner des Sinai der Gesetzgebung des Alten Bundes verliehen, fehlt hier. Die Sittenlehre des Neuen Bundes verkörpert sich zunächst in dem Leben des Kindes von Bethlehem, in der messianischen Lehrthätigkeit des Erlösers, in der Passion des Gekreuzigten, in dem erhabensten, reinsten, heiligsten Leben, das je gelebt und beschrieben worden ist, dessen einfacher Bericht Millionen von Menschen wunderbar zu seiner Liebe, Anbetung und Nachfolge hingezogen hat. Er hat nichts gelehrt, was sein Leben nicht zuvor in sprechendster Weise verwirklicht, und er hat nichts von den Menschen gefordert, was er nicht selbst zuvor im Übermaße geleistet hätte. Seine gleichmäßige Liebe bewog ihn, alle Schaustellung hohen Wissens zu meiden, die erhabensten Geheimnisse Gottes in der schlichtesten Form allen zugänglich zu machen und selbst Bilder und Gleichnisse aus den einfachsten, naheliegendsten Gebieten des Naturlebens und des menschlichen Alltagslebens zu schöpfen [1].

Eben hier quillt aber der Born einer Poesie, deren Wirkung die höchste Kunsttechnik, wie wir sie etwa in den Autos Calderons finden, wohl bezeugen, aber nicht erhöhen kann. Schöner und rührender läßt sich die Barmherzigkeit Gottes nicht zeichnen, als es Christus selbst in der Parabel vom „verlorenen Sohne" gethan. Kein Titel, weder der eines Fürsten noch Königs noch Hohenpriesters, könnte die Autorität treffender bezeichnen, die Christus dem Petrus überträgt, als wenn er ihn den „Fels" nennt, auf dem er seine Kirche bauen will. Wie an dieses herrliche Bild, so knüpfen sich an jenes der „Himmelsschlüssel" unzählige Gedichte. Dasselbe ist mit den einzelnen biblischen Erzählungen der Fall. Die ährenlesenden Jünger, die Magdalena, die Christus die Füße salbt, die Erweckung des Jünglings von Naim, des Töchterleins des Jairus, der die Kinder segnende Heiland, sind Scenen von so unvergleichlicher Schönheit, daß weder die Poesie noch die bildende Kunst ihren Gehalt zu erschöpfen vermochte. Und doch bewegt sich die erhabene, übernatürliche Welt, die hier an uns herantritt, in Gestalten und Motiven, die unter allen Zonen in dem gewöhnlichsten Kreise der Alltäglichkeit zu finden sind: Christus gehört ganz und gar dem Volke an, nicht den Hohen und Gelehrten oder sonst einer privilegierten Kaste.

Der einzige Schmuck, der seine Reden ziert, ist außer Bild und Gleichnis die einfache Spruchform, wie sie, mit schlagenden Gegensätzen und Para-

---

sich erweitern wie er will: über die Hoheit und sittliche Kultur, wie er in den Evangelien leuchtet und schimmert, wird er nicht hinauskommen" (Goethe, Gespräche mit Eckermann III [4. Aufl. Leipzig 1876], 256).

[1] Zusammenstellung bei Wiseman, Vermischte Schriften II (Köln 1858), 56.

boren, ebenfalls allenthalben zum Gemeingut des Volkes gehört: „Wer mich sieht, sieht den Vater!“ — „Laß die Toten ihre Toten begraben.“ — „Ihr wird viel verziehen, weil sie viel geliebt hat.“ — „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken.“ — Noch vom Kreuze herab tönt diese erhabene Spruchpoesie: der unvergänglichste Schatz menschlichen Denkens und Fühlens.

In den Evangelien ist deshalb keine Spur von jenem orakelhaften Dunkel, jener drückenden Eintönigkeit, jener mythologischen Verworrenheit, jener gespreizten Förmlichkeit und anmaßenden Würde, die auf den ältesten Religionsschriften der Chinesen, Ägypter, Inder und Perser lasten, keine Spur von jenem unheimlichen Fanatismus, der den Koran durchglüht, keine Spur von jener zügellosen Phantastik, die den Brahmanismus beherrscht, oder von jener trostlosen Langweiligkeit, in der Buddhas Lehre anfängt und endigt. Rein menschlich betrachtet entzieht sich das Lebensbild Jesu Christi, wie es hier gezeichnet ist, in seiner makellosen Reinheit und Harmonie jedem Vergleiche mit Confucius und Zoroaster, Buddha und Mohammed. Auch das Wunderbare in seinem Leben trägt einen Stempel grundverschieden von allem, was die Mythe andern Religionsstiftern je angedichtet hat. Sein Kreuzestod und seine Auferstehung, beide so gut beglaubigt wie irgend eine Thatsache der alten Geschichte, bezeugen die Göttlichkeit seiner Person und seiner Religion.

Diese seine göttliche Persönlichkeit umstrahlt den einfachen Bericht der Synoptiker mit wunderbarer Majestät, verleiht dem Evangelium des Johannes seine Erhabenheit, beseelt die Briefe des hl. Paulus mit unwiderstehlicher Gewalt, durchdringt die Mahnworte des hl. Petrus, Jakobus und Judas Thaddäus und beherrscht in der Apokalypse den Anfang und das Ende aller Dinge. Sie ward im menschlichen Leben Christi „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ für alle. Sie verlieh der Lehre Christi eine unwiderstehliche Kraft. Sie triumphierte in dem Kreuze und durch das Kreuz.

Der beschränkte Nationalgeist der Hebräer, die Weichlichkeit der übrigen Orientalen, die Zweifelsucht und Verdorbenheit der Griechen, der politische Kriegerstolz und die Herrschsucht der Römer kämpften vergeblich gegen die neue Religion des Kreuzes an. Der blutigsten Verfolgungen unerachtet, verbreitete sie sich mit wunderbarer Schnelligkeit und faßte Fuß in Rom, Athen, Antiochien, Alexandrien, in allen Mittelpunkten und Landschaften des ungeheuern römischen Weltreichs. Mehr Zeit brauchte es, bis sie den verzweifelten Widerstand des Heidentums brechen und die Völker mit den Lebenselementen einer neuen Literatur und Kultur durchdringen konnte. Doch auch das wurde erreicht. Mitten im Kampfe entwickelte sich eine christlich-griechische Literatur, teils der Erklärung und Begründung teils der Verteidigung und Predigt der christlichen Lehre gewidmet. Ihr folgte auf dem

Fuße eine christlich-lateinische Literatur, welche die gleichen Ziele anstrebte. Vor eine neue, großartige Aufgabe gestellt, erwachten die zwei Sprachen des klassischen Altertums zu neuem Leben. Aber auch den Sprachen des Orients kam die gewaltige Neugestaltung zu gute. Im Laufe der ersten Jahrhunderte wurden die heiligen Bücher ins Syrische, Koptische, Äthiopische und Armenische übersetzt und diese Sprachen aus ihrem bisherigen Dunkel zu Literatursprachen erhoben. Im Beginne der großen Völkerwanderung (zwischen 348 und 380) erhielten auch die Goten schon durch Ulphilas einen Teil der Bibel in ihrer Sprache.

Zweites Kapitel.

Die morgenländischen Apokryphen.

Bei sämtlichen altchristlichen Völkern des Orients bilden die heiligen Schriften nunmehr für geraume Zeit die Grundlage und den gemeinsamen Mittelpunkt ihrer Literatur. Ihre Übersetzung, ihre Erklärung, ihre Verwendung zum religiösen Unterricht beschäftigte die besten Kräfte. Sie waren fast die ausschließliche Geistesnahrung jener Tausende von Mönchen, welche die Klöster Ägyptens, Palästinas und Syriens bevölkerten, das unablässige Studium der kirchlichen Schulen zu Antiochien, Alexandrien und Edessa, Licht und Waffe der großen Kirchenlehrer und Hirten, welche den Schatz der Offenbarung gegen Judentum und Heidentum wie gegen die Angriffe der zahllosen Sekten verteidigten. Die edelsten, hochbegabtesten Männer fanden in diesen ehrwürdigen Büchern eine geistige Befriedigung, welche ihnen weder die Philosophie noch die Poesie des klassischen Altertums zu gewähren vermochte.

Neben dieser biblischen Literatur, welche von den Höhen des Ararat bis zu den fernen Gegenden Abessiniens, an den Küsten des Mittelmeeres wie im Tiefland Mesopotamiens, unter politischen Wirrsalen aller Art, eine ebenso reiche als fruchtbare Geistesthätigkeit hervorrief, läuft eine fast ebenso allgemein verbreitete, welche das Wirken derselben nur zu geringem Teile förderte und ergänzte, in größerem Maße hemmte und durchkreuzte. Es sind die sogen. Apokryphen.

Der Name bezeichnet eine zweifache, sehr verschiedene Art von Schriften, denen nur das eine gemeinsam war, daß sie unter dem Namen biblischer Persönlichkeiten oder Verfasser oder anderweitig als „heilige Schriften" oder Bruchteile derselben in Umlauf gesetzt wurden. Die einen aber, aus dem Schoß des Judentums oder der alten Sekten hervorgegangen, enthielten

unter jenem Anschein nur willkürliche Erfindungen, Phantasiestücke und Irrtümer, die andern dagegen vorchristliche oder altchristliche Volksüberlieferungen, die zwar auf kein kanonisches Ansehen Anspruch machten, aber mit der Offenbarung in keinem Widerspruch standen [1].

Von den ersteren reichen manche schon in vorchristliche Zeit zurück. Sie danken ihren Ursprung der Berührung des nachexilischen, sinkenden Judentums mit den verschiedenen heidnischen Völkern, unter denen die Juden in der Diaspora lebten, sowie mit dem Hellenismus, der immer mächtiger in Palästina selbst eindrang. Bei allen benachbarten Völkern trafen die Juden nicht bloß religiöse Geheimlehren und Mysterien, sondern auch Geheimschriften, welche sich mit denselben wie mit Mythologie und Mythendeutung, Erforschung der Natur und ihrer Geheimnisse, wunderbaren Zeichen und Zauberkräften beschäftigten und nur den Priestern und Eingeweihten zugänglich waren. Zahlreiche Theurgen, Magier und andere Schwindler benutzten dies, um unter dem Namen des Hermes Trismegistos, des Thoth, des Zoroaster, des Sanchuniathon, des Orpheus und Dardanos solche abergläubisch-phantastische Bücher in Umlauf zu setzen. Auch unter den Juden traten solche Betrüger auf, welche sich für ihre Geheimkünste, Zaubermittel und Beschwörungen auf Schriften des Salomon, des Moses und des Abraham beriefen. Unter der Flut von Aberglauben, der sich auf diesem Wege unter den Juden verbreitete, entstand die Sage, daß Esdras nach der Verbrennung des Tempels und der heiligen Schriften nicht nur die 24 kanonischen Bücher des Alten Testamentes, sondern noch 70 andere heilige Bücher wunderbar wiederhergestellt habe [2]. Mit dieser Vorstellung war dem abergläubischen Erfindungsgeist ein weiter Spielraum eröffnet und der Verbreitung der seltsamsten Fälschungen ein leichterer Eingang gesichert.

---

[1] *Migne*, Dictionnaire des Apocryphes. 2 vols. Paris 1858. — *Brunet*, Les Évangiles apocryphes. Paris 1845. — Borberg, Bibliothek der neutestamentl. Apokryphen. I. Bd. Stuttgart 1841. — O. F. Fritzsche und C. L. W. Grimm, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments. 6 Teile. Leipzig 1851—1860. — O. Zöckler, Die Apokryphen des Alten Testaments. München 1891. — *C. Thilo*, Codex apocryphus Novi Testamenti. Lipsiae 1832. — Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg i. Br. 1866. — *Michel Nicolas*, Études sur les Évangiles apocr. Paris 1866. — *Gaston Boissier*, Les origines de la poésie chrétienne. Revue des Deux Mondes 1875 (3e Série, 45e année), X, 75—103. — E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Freiburg i. Br. 1898. — E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III (3. Aufl. Leipzig 1898), 150—156. 190—294. — A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur I (Leipzig 1893), 4—37. 116 bis 139. 845—858; II (ebd. 1897), 560—651. — A. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900 (Freiburg i. Br. 1901); Die Apokryphenlitteratur S. 116—188.

[2] Vgl. 4 Esdr. 14, 46.

Es entstand nun eine Menge solcher Wunderbücher, die heute nur noch dem Namen nach oder nur in kleinen Bruchstücken bekannt sind: eine Apokalypse Adams, ein Leben Adams, ein Evangelium Evas, ein Buch Seth, ein Buch Methusalem, ein Buch Lamech u. s. w.

Zur Zeit der Gnostiker vermehrten sich diese Schriften. Aus dem einen Buch Seth wuchsen sieben Bücher Seth. Auch die Frau des Noe, die Noria geheißen haben sollte, der von Noe verfluchte Cham und Kainan wurden zu angeblich biblischen Schriftstellern gemacht. Ebenso tauchte eine Apokalypse Abrahams auf, eine Schrift der drei Patriarchen, ein Buch Jakob, ein Gebet Josephs, ein Buch Jamne und Mambre (Namen von zwei ägyptischen Zauberern)[1], ein Buch Eldad und Medad[2] (wahrscheinlich mit Prophezeiungen an die Israeliten in der Wüste), ein Testament des Moses und Geheime Reden des Moses. Zahlreiche Wundergeschichten wurden an König Salomon geknüpft und an den Propheten Elias[3]. Unechte Prophezeiungen wurden dem Propheten Jeremias angedichtet, seltsame Apokalypsen den Propheten Daniel, Ezechiel, Habakuk, Sophonias und Zacharias.

Die Zahl solcher Schriften wurde Legion. Denn jede der kleineren und größeren Sekten, welche während der ersten Jahrhunderte gleich Pilzen aus der Erde schossen, schmiedete solche vorgeblich alttestamentliche Bücher, falsche Evangelien, Apostelbriefe und Apokalypsen. Ohne das klare und feste Walten des kirchlichen Lehramts hätte die wirkliche Offenbarung in diesem wüsten Labyrinth von Lug und Trug, Wahn und Unsinn erstickt werden müssen. Doch das Licht erwies sich mächtiger als die Finsternis. Die meisten jener Schriften verschwanden wieder, wie sie gekommen, gleich Pilzen über Nacht, und wir kennen die meisten ihrer Namen nur aus den Werken der Väter und Kirchenschriftsteller, welche die ephemere Schwindelliteratur gleich bei ihrem Auftreten entlarvten, bekämpften und siegreich überwanden[4].

---

[1] Als Jannes und Mambres (griech.: Jambres) erwähnt 2 Tim. 3, 8. — Vgl. *Origenes,* Contra Celsum IV, 51 (*Migne,* Patr. gr. XI, 1112 und die Anmerkung [94] von *Delarue*).

[2] 4 Mos. 11, 26.

[3] Einige dieser Bücher, wie die Apokalypse des Elias und Jannes und Mambres, werden von Origenes nicht unehrenvoll erwähnt und citiert.

[4] Die Constitutiones apostolicae sprechen sich in dieser Hinsicht sehr energisch aus (VI, 16. *Migne,* Patr. gr. I, 953): Apud veteres nonnulli conscripserunt Moysis, Henoch, Adami, Isaaci, Davidis, Eliae et trium patriarcharum libros apocryphos, exitiales et repugnantes veritati; consimiles libros nunc quoque ediderunt inauspicati homines, calumniantes creationem, nuptias, providentiam, procreationem liberorum, Legem, Prophetas, adscribentes barbara quaedam nomina, scilicet, ut ipsi dicunt, angelorum, re vera autem daemonum, quorum afflatu

Grundverschieden von diesem Wuste betrügerischer Religionsschriften ist eine kleine Gruppe von Apokryphen, welche den eigentlichen biblischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes sehr nahe stehen, und wenn sie auch nicht als inspirierte Schriften dem kirchlichen Kanon einverleibt wurden, doch in der alten Kirche eines hohen Ansehens genossen. Hierher gehören in erster Linie das dritte und vierte Buch Esdras und das Gebet des Königs Manasses, welche die Kirche selbst, wenn auch außerhalb der Reihenfolge des Kanon, der Klementinischen Vulgata beidrucken ließ. Das dritte Buch Esdras ist denn auch nicht nur in griechischer, sondern auch in lateinischer, syrischer, äthiopischer und armenischer Fassung vorhanden, das vierte Buch Esdras in lateinischer, syrischer, arabischer, äthiopischer und armenischer. Das Gebet des Königs Manasses, ursprünglich griechisch geschrieben, wird von den Armeniern noch heute in ihrer alten Liturgie verwendet.

Das dritte Buch Esdras ist großenteils aus kanonischen Stellen zusammengesetzt. Überaus poetisch wird im 3. und 4. Kapitel, in Form einer orientalischen Palastdisputation am Hofe des Darius, die später noch so oft behandelte Streitfrage ausgeführt, was am mächtigsten sei, ob Wein, ob Königsmacht, ob Weiber oder Wahrheit, mit dem herrlichen Schlusse: Magna est veritas et praevalet (4, 41).

Das vierte Buch Esdras (eine Art Apokalypse), dessen zwei erste und zwei letzte Kapitel wohl christlichen Ursprungs sind, genoß in den ersten Jahrhunderten ebenfalls weite Verbreitung und wird von manchen Vätern und Kirchenschriftstellern angeführt[1]. Viele Stellen daraus sind in

---

loquuntur. Etwas milder stellt sich Origenes (In Matth. commentariorum series § 28; *Migne*, Patr. gr. XIII, 1636 sq.) zu den Apokryphen. Da er zur Erklärung einer Stelle nichts in der Heiligen Schrift findet, nimmt er seine Zuflucht zu den Apokryphen und beruft sich dafür auf das Beispiel des hl. Paulus. „Freilich", sagt er, „weiß ich sehr wohl, daß viele von den Apokryphen erdichtet sind von gottlosen Menschen und solchen, die Lästerung redeten gegen den Allerhöchsten. Man muß also vorsichtig zusehen, und weder alle Apokryphen, die unter dem Namen eines Heiligen gehen, annehmen — der Juden wegen, welche vielleicht, um die Wahrheit unserer heiligen Schriften zu zerstören, mancherlei zur Bestätigung falscher Lehren erdichteten —, noch auch alles verwerfen, was zur Rechtfertigung unserer heiligen Schriften dienen kann." Er tadelt (In Matth. commentarior. ser. § 117; *Migne* l. c. XIII, 1769 c) jene, welche ihren Abscheu vor den Apokryphen so weit trieben, daß sie den zweiten Brief des hl. Paulus an Timotheus als unecht verwarfen, weil Jannes und Mambres darin erwähnt werden; er will aber nicht, daß man eine apokryphe Schrift ohne weiteres annehme, wenn eine Stelle daraus in der Heiligen Schrift benutzt ist (In Canticum Canticorum Prol.; *Migne* l. c. XIII, 84 a).

[1] Beste Ausgabe von Bensly und R. James (Cambridge 1895; eine Textlücke von 62 Versen zwischen 7, 35 und 36 ausgefüllt); arabisch von Ewald (1863) und Gildemeister (Bonn 1877); syrisch von M. A. Ceriani (Monum. sacra et profana I, 2, p. 99 sq.; V, 1, p. 41 sq.) und von J. B. Chabot (1894); äthiopisch

die römische Liturgie übergegangen, darunter das schöne Gebet für die Verstorbenen: Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis (2, 34. 35). Die Visionen, die es enthält, sind von hoher poetischer Schönheit und haben deshalb auf manche Vorstellungen des christlichen Mittelalters, besonders über die letzten Dinge, keinen geringen Einfluß gehabt. Tief ergreifend ist z. B. die Stelle (im 2. Kap.), wo Esdras das schwergeprüfte Jerusalem über das Los seiner Kinder tröstet, woran sich dann eine allgemeine Schilderung des Triumphes Christi und seiner Heiligen schließt. Es weht hier eine Poesie, welche der Erhabenheit und Schönheit der kanonischen Schriften sehr nahe kommt[1].

Nicht in die Vulgata, wohl aber in griechische Handschriften und Ausgaben des Alten Testaments haben ein dem David zugeschriebener Psalm (151), dann 18 dem Salomon zugeschriebene Psalmen und endlich ein 3. und 4. Buch der Makkabäer Aufnahme gefunden.

Der 151. Psalm, vom hl. Athanasius und andern griechischen Vätern für echt gehalten, aus der Septuaginta in die alten (äthiopische, armenische, syrische und arabische) Übersetzungen herübergenommen, in der mozarabischen Liturgie auch beim Kultus verwendet, besingt den Sieg Davids über Goliath. Er ist ein hübsches Gedicht, doch liegen genügende Gründe nicht vor, ihn dem inspirierten Psalterium beizuzählen.

Von nicht geringem dichterischen Werte sind die 18 Psalmen Salomons[2], welche nur in griechischer Fassung erhalten sind, aber unzweifelhaft ursprünglich hebräisch gedichtet waren. Mehrere Stellen weisen darauf hin, daß sie nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus, in den Jahren 63 bis 48 v. Chr., zu stande kamen. Sie atmen die tiefste Entrüstung darüber, daß abermals der Fremdling in die heilige Stadt und den Tempel gedrungen, und eine glühende Sehnsucht nach dem Kommen des Messias, der mit wahrer Rorate-Stimmung herbeigefleht wird, auf daß er der Schmach und dem Elende Israels ein Ende mache[3]. Sie bezeugen nicht nur, daß

von Rich. Lawrence (Oxoniae 1826); lateinisch von Volkmar (Tübingen 1863); deutsche Übersetzung von R. Clemens (Stuttgart 1850).

[1] Kabisch, Das IV. Buch Esra auf seine Quellen untersucht. Göttingen 1889. — *Le Hir*, Le quatrième livre d'Esdras (Études bibliques I [Paris 1869], 139—250). — *P. Batiffol*, Apocalypses apocryphes (*Vigouroux*, Dictionnaire de la Bible I [Paris 1892], 759—762).

[2] Zuerst veröffentlicht von P. De la Cerda S. J. (Adversaria Sacra [Lugd. 1626], Append.); genauer bei Fritzsche (Libri Apocryphi Vet. Test. [Lipsiae 1871] p. 569 sq.). — O. v. Gebhardt, *Ψαλμοὶ Σολομῶντος*. Die Psalmen Salomons, zum erstenmal mit Benutzung der Athos-Handschriften und des Codex Casanatensis. Leipzig 1895. — *H. B. Swete*, The psalms of Solomon. Cambridge 1899.

[3] „Trotzdem der Messias hier als Davids Nachfolger auf dem Throne aufgefaßt ist, hat der Verfasser aufs glücklichste dieses ewige Königtum mit der geistigen Be-

es neben dem biblischen Psalterium noch andere, kleinere Psalmensammlungen gab, sondern daß die Psalmendichtung überhaupt bis in die Zeit der Ankunft Christi weiterblühte.

Den Hauptinhalt dieser Psalmen und so ziemlich die ganze Tonleiter der darin waltenden Gefühle faßt der vorletzte folgendermaßen zusammen:

Herr, du bist unser König für immer und ewiglich; denn in dir, o Gott, wird unsere Seele verherrlicht werden.

Und was ist die Dauer des Menschenlebens hier auf Erden? Nach seiner Dauer ist auch seine Hoffnung in ihm.

Wir aber, wir hoffen in Gott, unserem Heiland; denn die Macht unseres Gottes mit seiner Erbarmung dauert in alle Ewigkeit.

Und das Reich unseres Gottes währet durch alle Jahrhunderte über die Völker, die er richtet.

Du, o Herr, du hast David erwählt zum König über Israel, du hast ihm geschworen und seinem Stamme, auf ewiglich; seine Herrschaft soll nicht hinweggenommen werden von dir.

Und um unserer Sünden willen haben die Sünder sich wider uns erhoben; sie haben sich auf uns gestürzt und uns verjagt; sie, denen du keine Verheißung gethan, haben uns mit Gewalt beraubt.

Und sie haben deinen Namen nicht in Ehren gehalten, sie haben sich die Krone aufgesetzt in ihrem Stolze[1].

Sie haben den Thron Davids verwüstet in ihrem Hochmut und ihrem Kriegsgeschrei, und du, o Gott, hast sie gestürzt und ihren Stamm vertilgt vom Antlitz der Erde,

Als sich wider sie erhob ein Fremdling unserem Volke[2],

---

deutung und Wirksamkeit des Messias zu vereinigen gewußt. Es gebührt ihm darum die Anerkennung, die Gefahr der Verweltlichung der Messiasidee, welche für ihn ungleich größer war als für den Verfasser des Buches Henoch, siegreich bestanden zu haben. Wir besitzen sonach in seinem Werke ein schönes Denkmal für die ungeachtet aller in den Zeitverhältnissen liegenden Lockungen geistig-religiös erhaltene Sehnsucht nach einem Messias-König. Am wichtigsten für uns sind die beiden letzten Psalmen. Nachdem der Verfasser ganz in alttestamentlicher Weise die Wiederherstellung des davidischen Königtums, die Zurückführung der zerstreuten Israeliten und die Unterjochung der Heiden durch den Messias in Aussicht gestellt hat, legt er im vorletzten Psalm besonders viel Nachdruck darauf, daß in jenen Tagen keine Ungerechtigkeit mehr in Israel existieren werde, weil alle geheiligt würden unter der Herrschaft des Messias, der auch selber sündlos sei. Dieser wird aber auch zugleich als Verkündiger der Wahrheit dargestellt: seine Worte sind feuriger als kostbares Gold, seine Reden sind wie die Reden Heiliger inmitten geheiligter Scharen. Und ebenso erscheint auch im letzten Psalm die messianische Zeit als die der Reinigung, und der Messias als der Gesegnete, welcher die Menschen die Werke der Gerechtigkeit lehrt und die Furcht des Herrn" (J. Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi [Freiburg i. Br. 1866] S. 417. 418).

[1] So übersetzt P. Ed. Ephr. Geiger (Der Psalter Salomos. Augsburg 1871) abweichend von Jacquier.

[2] Aus dem Folgenden erhellt, daß hier Pompejus gemeint ist.

Da hast du ihnen vergolten nach ihren Sünden, o Gott! Möge ihnen werden nach ihren Werken!

Nach ihren Werken hat der Herr sich ihrer erbarmt; er hat sorgfältig ihren Stamm geprüft, und er hat sie nicht verlassen.

Gott ist treu in seinen Gerichten, die er vergilt auf Erden.

Der Sturmwind hat unser Land verwüstet und unwohnlich gemacht; sie haben vertilgt den Jüngling und den Greis sowie ihre Kinder.

Im Grimme seines Zornes[1] hat er sie entsendet bis an die Enden des Westens; er hat sie zum Spott gemacht den Fürsten der Erde, und er hat ihrer nicht geschont.

Der Fremdling, der Feind hat sich dem Übermut hingegeben, und sein Herz blieb fremd unserem Gotte.

Und was er gethan zu Jerusalem, das haben die Heiden auch gethan in ihren Städten ihren Göttern.

Und die Kinder des Bundes [zerstreut] inmitten der vermischten Nationen übertrafen sie [im Götzendienst]; es war keiner von ihnen, inmitten Jerusalems, der Erbarmen und Wahrheit übte.

Jene, welche die Versammlungen der Heiligen liebten, flohen sie; wie die Sperlinge waren sie zerstreut fern von ihrem Neste.

Sie irrten in den Wüsten umher, um ihr Leben vor der Gefahr zu bergen; denn kostbar war in den Augen derer, die in der Fremde wohnten, eine Seele von jenen, die gerettet war.

Durch die ganze Stadt waren sie zerstreut durch die Gottlosen; denn die Himmel hatten aufgehört zu regnen auf die Erde.

Die Quellen, die ewiglich flossen aus den Tiefen und von den hohen Bergen herab, waren versiegt; denn es war keiner unter ihnen, der Gerechtigkeit und Gericht übte, von dem höchsten bis zum mindesten des Volkes, sie waren ganz in der Sünde.

Der König war ein Übertreter, und der Richter ungehorsam und das Volk in Sünden.

Siehe, o Herr, und laß sich erheben für sie ihren König, den Sohn Davids, in der Zeit, die du kennest, o Gott, auf daß er herrsche über Israel, deinen Diener.

Gürte ihn mit Stärke, auf daß er stürze die ungerechten Fürsten.

Mit Weisheit, mit Gerechtigkeit reinige Jerusalem von den Völkern, die es niedertreten, um es zu zerstören.

Er wird die Sünder verjagen aus dem Erbteil, er wird vertilgen den Stolz der Sünder; wie Töpferwaren, mit eisernem Stab, wird er all ihren Reichtum in Stücke schlagen.

Er wird vertilgen die gottlosen Nationen mit einem Worte seines Mundes; bei seinem Tadel werden die Völker vor ihm die Flucht ergreifen, und er wird die Sünder überführen in den Gedanken ihres Herzens.

Und er wird versammeln das heilige Volk, er wird es führen in Gerechtigkeit, und er wird richten die Stämme des Volkes, geheiligt durch den Herrn, seinen Gott.

Und er wird nicht dulden, daß die Ungerechtigkeit unter ihnen bleibe.

Denn er wird erkennen, welches die Söhne ihres Gottes sind, und er wird sie verteilen nach ihren Stämmen auf der Erde.

Und der Ansiedler und der Fremde werden nicht mehr mit ihnen wohnen; er wird richten die Völker und die Nationen in der Weisheit seiner Gerechtigkeit. (Sela.)

[1] Wörtlich: „Im Stolze seiner Schönheit“.

Und um ihm zu dienen, wird er unter seinem Joche halten die Völker der Nationen, und er wird verherrlichen den Herrn an einem Orte, sichtbar von der ganzen Erde.

Und er wird Jerusalem reinigen; er wird es heiligen, wie es zu Anfang war,

So daß die Völker kommen werden von den Enden der Erde, um seine Herrlichkeit zu schauen, als Gaben mit sich führend die kleingewordenen Söhne derselben,

Und um zu schauen die Herrlichkeit des Herrn, womit es Gott verherrlicht hat; und der König, der über sie regiert, ist gerecht und von Gott unterrichtet.

Und in seinen Tagen giebt es keine Ungerechtigkeit in ihrer Mitte; denn sie sind alle heilig, und ihr König ist der Messias, der Herr.

Er setzt seine Hoffnung nicht auf den Reiter, noch auf den Bogen; er häuft nicht Gold noch Silber auf zum Kriege, und am Tage des Krieges setzt er seine Hoffnung nicht auf die Zahl.

Der Herr selbst ist sein König; die Hoffnung der Mächtigen ruht in Gottes Hoffnung, und er wird sich erbarmen all der Nationen, die vor ihm in Furcht sind.

Denn er wird schlagen die Völker der Erde mit dem Worte seines Mundes für immer.

Er wird segnen das Volk des Herrn in Weisheit und Freude.

Er selbst ist rein von Sünden, zu herrschen über ein großes Volk und die Hohen zu tadeln und die Sünder zu vertilgen durch die Macht seines Wortes.

Und er wird nicht schwach werden in seinen Tagen, gestützt auf seinen Gott; denn Gott hat ihn mächtig gemacht durch den Heiligen Geist und weise durch den Rat des Verstandes mit Macht und Gerechtigkeit.

Und der Segen des Herrn ist mit ihm in Stärke, und seine Hoffnung auf den Herrn wird nicht erlahmen.

Und wer hat Macht wider ihn? Er ist mächtig in seinen Werken und stark in der Furcht des Herrn.

Er läßt weiden die Herde des Herrn in Glauben und Gerechtigkeit, und er wird keinen von ihnen leiden lassen auf ihren Weideplätzen.

Er wird sie führen in Heiligkeit, und es wird kein Stolzer unter ihnen sein, der sie bedrücke.

Das ist die Herrlichkeit des Königs von Israel, den Gott gesetzt hat, den er erhoben hat über Israel, den er unterrichtet.

Seine Worte sind im Feuer geläutert mehr als Gold und Feingold; in den Versammlungen wird er die Völker richten, die Stämme der Geheiligten.

Seine Worte sind wie die Worte der Heiligen inmitten der geheiligten Völker.

Glücklich diejenigen, die geboren werden in jenen Tagen, zu schauen das Glück Israels in der Versammlung der Stämme, die der Herr vereinigt hat.

Gott beeile sein Erbarmen über Israel, er befreie uns von dem Greuel der unheiligen Feinde! Der Herr selbst ist unser König in alle Ewigkeit und darüber [1].

Die zwei apokryphen Bücher der Makkabäer (das dritte und vierte) haben mehr geschichtliches als literarisches Interesse. Das dritte, in altsyrischer und armenischer Übersetzung vorhanden, scheint im Orient einiges

[1] Nach *E. Jacquier,* Les Psaumes de Salomon. L'Université Catholique XII (1893. Lyon, Nouv. Série), 94—131. 250—275.

Ansehen erlangt zu haben. Das vierte [1], eine Erbauungsrede, welche, anknüpfend an den ausführlich erzählten Heldentod des Eleazarus und der sieben makkabäischen Brüder, die Beherrschung der Leidenschaft durch die Vernunft predigt, findet sich auch unter dem Titel „Über die Herrschaft der Vernunft“ unter den Schriften des Flavius Josephus. Es ist nicht frei von stoischen Irrtümern.

Schon viel weiter ab von den kanonischen Schriften der Bibel liegt das Buch Henoch [2], das zwar mit einer Stelle des Briefes Judä (V. 14) in Verbindung gebracht worden ist, von Tertullian für inspiriert gehalten, von Priscillian fast ebenso hoch geschätzt wurde, durch die hll. Augustin und Hieronymus jedoch eine strengere Kritik erfuhr und vom 5. Jahrhundert an fast in gänzliche Vergessenheit geriet, bis die Entdeckung einer äthiopischen Bearbeitung desselben durch Bruce (am Ende des 18. Jahrhunderts) die gelehrte Forschung damit beschäftigte.

Es besteht nebst Prolog und Epilog aus 105 Kapiteln, die in fünf Hauptabschnitte geteilt sind. Der erste Abschnitt (Kap. 6—36) erzählt den Fall der Engel und den Ursprung der Riesen sowie die Wanderfahrten Henochs durch den Himmel und beschreibt all die Wunder, die er daselbst geschaut. Der zweite Abschnitt (Kap. 37—71) enthält nach einer kurzen Einleitung und drei Parabeln die Visionen, welche Henoch über die An-

[1] The fourth Book of Maccabees and kindred documents in Syriac, first edited on manuscript authority by the late *L. Bensly* with introduction and translations by *W. E. Barnes*. Cambridge 1895.

[2] Herausgegeben von Lawrence (Oxford 1839) und Dillmann (Leipzig 1851); englisch von Lawrence (Oxford 1821) und G. H. Schodde (Andover 1882); lateinisch von Gfrörer (Stuttgart 1840); deutsch von A. Hoffmann (Jena 1833—1838), A. Clemens (Stuttgart 1850), A. Dillmann (Leipzig 1853); hebräisch von L. Goldschmidt (Berlin 1892). — Der hebräische Urtext ist verloren; von einer alten griechischen Übersetzung wurde ein beträchtlicher Teil (Kap. 1—32) bei den Ausgrabungen zu Akhmim 1887/88 gefunden, in demselben Papyrus, der das Petrusevangelium enthielt. Vgl. *A. Lods*, Le livre d'Hénoch, fragments grecs etc. Paris 1892. — A. Dillmann, Ueber den neuaufgefundenen Text des Henochbuches (Sitzungsber. der kgl. Akademie [Berlin 1892] S. 1039 ff.). — *R. H. Charles*, The Book of Henoch. Translated from Prof. Dillmann's Ethiopic Text, emended and revised in accord with hitherto uncollected Ethiopic Manuscr. and with the Gizeh and other Greek and Latin fragments which are here published in full etc. Oxford-London 1893. — J. Fleming und L. Radermacher, Das Buch Henoch. Leipzig 1901. — Weitere bibliographische Angaben bei Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (Leipzig 1886), 629. 630. — Ganz verschieden von dem bisher bekannten Henochbuch ist das slawische, deutsch übersetzt von G. Bonwetsch, Das slawische Henochbuch (Abhandlungen der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen. Berlin 1896), und *W. R. Morfill*, The book of the secrets of Henoch, translated from the Slavonic, with introduction etc. by *R. H. Charles*. Oxford 1896.

kunft des Messias und das Weltende zu teil geworden sein sollen; dieselben sind (Kap. 64—68) durch Visionen Noes unterbrochen. Der dritte Abschnitt (Kap. 72—82) schildert eine andere Reihe von Gesichten, durch welche Henoch in die ganze Einrichtung der Welt, den Lauf der Sonne, des Mondes, der Gestirne und die übrigen Geheimnisse der Natur eingeweiht wird. Der vierte Abschnitt (Kap. 83—101) zeichnet, abermals in Form von Visionen, den gesamten Verlauf der Welt- und Menschengeschichte bis zur vollen Erfüllung der messianischen Verheißungen. Im fünften Abschnitt (Kap. 102—105) wendet sich Henoch endlich an seine Kinder und erteilt ihnen feierliche Mahnungen.

Der lose Zusammenhang der Teile und mannigfache Wiederholungen weisen darauf hin, daß es aus mehreren vorausgegangenen Schriften, darunter auch einem Noe-Buche, zusammengestellt wurde, deren Ursprung sich nicht mehr bestimmen läßt.

Die nach Jahrwochen geordneten geschichtlichen Visionen des vierten Abschnittes reichen bis auf die ruhmreiche Zeit des Johannes Hyrkanus (135—106 v. Chr.) und lassen sich ungefähr auf das Jahr 110 als Schlußpunkt fixieren; die drei Parabeln aber deuten schon auf die Zeit Herodes' d. Gr. (40—4 v. Chr.) hin, so daß das Gesamtwerk kurz vor der Ankunft Christi zum Abschluß gekommen sein mag [1].

Es ist reich an Stellen von hoher poetischer Schönheit, auch an solchen, in welchen die Messiaserwartung zu großartigem Ausdruck gelangt.

Die Weisheit fand auf Erden keine Stätte, wo sie hätte ihr Haupt hinlegen können; darum hat sie ihre Wohnung im Himmel aufgeschlagen.

Die Weisheit ist vom Himmel herniedergestiegen, um mit den Menschenkindern zu wohnen; aber sie hat keine Wohnstätte bei ihnen gefunden.

Da ist die Weisheit in ihren himmlischen Aufenthalt zurückgekehrt und hat ihre Wohnstätte inmitten der heiligen Engel genommen.

Und nach ihrem Hinweggang hat sich die Ungerechtigkeit eingestellt, und sie hat Wohnung gefunden, und sie wurde von den Menschenkindern aufgenommen, wie der Regen aufgenommen wird von der Wüste, wie der Tau aufgenommen wird von ausgedorrtem Lande (42, 1. 2).

Siehe, der Tag der Züchtigung und der Rache! An jenem Tage werde ich stellen meine Auserwählten in die Mitte der Heiligen, und ich werde umwandeln das Antlitz des Himmels, und ich werde ihn erleuchten für alle Ewigkeit, und ich werde umwandeln das Antlitz der Erde (45, 2—4).

Da sah ich den Alten der Tage, dessen Haupt war wie weiße Wolle, und mit ihm sah ich einen andern, der hatte die Gestalt eines Menschen. Diese Gestalt war voll Huld wie die eines der heiligen Engel. Da fragte ich einen der Engel, die mit mir waren und die mir alle Geheimnisse des Menschensohnes erklärten. Ich fragte ihn, wer es wäre und woher er käme und warum er den Alten der Tage begleitete.

[1] *P. Batiffol,* Apocalypses apocryphes (*Vigouroux,* Dictionnaire de la Bible I, 757 s.).

Und er antwortete mir: Dieser ist der Sohn des Menschen, auf den sich alle Gerechtigkeit bezieht, und mit dem sie wohnt und der den Schlüssel aller verborgenen Schätze hat. Denn der Herr der Geister hat ihn vor allen auserwählt, und er hat ihm eine Herrlichkeit über alle Kreaturen gegeben. Der Sohn des Menschen wird die Könige und die Mächtigen fortreißen von dem Lager der Wollust; er wird den Mächtigen einen Zaum anlegen und die Zähne der Frevler zerbrechen (46, 1—4).

Ich sah ein Lamm, und dieses Lamm wurde Mensch. Und es baute dem Herrn eine Hürde, und es sammelte hier die Schafe, die sich verirrt hatten. Ich sah auch ein Lamm fallen, das jenem vorging, welches die übrigen führte. Und ich sah eine große Schar anderer Schafe zu Grunde gehen, ihre Jungen anstatt ihrer wachsen und auf eine neue Weide gehen. Und das Lamm, das sie geführt und das Mensch geworden, trennte sich von ihnen und starb. Und die andern Schafe suchten und riefen es mit jämmerlichem Geschrei (88, 60—63)[1].

Erinnern diese Stellen auch an das Buch der Weisheit, an die Psalmen und an die Apokalypse, so läßt sich danach doch noch kein Urteil fällen. Das Buch selbst aber hält sich nicht auf dieser Höhe. Es enthält zu viele absonderliche und barocke Märchen über Sonne, Mond und Sterne, über die Geheimnisse der Engel- und Menschenwelt, über verborgene Dinge, Kräfte und Stätten im Weltall, und zwar alles als Engelsoffenbarungen in kunterbunter Unordnung durcheinander gemischt, um in ernstliche Parallele mit den heiligen Büchern gestellt zu werden[2]. Wahrscheinlich entstand es zur Zeit der Makkabäerkämpfe als das Werk eines gläubigen Juden, der die orthodoxe nationale Überlieferung gegen die eindringende heidnische Weltanschauung verteidigen wollte[3].

Das Buch der Jubiläen[4] oder die kleine Genesis (äthiopisch und in lateinischen Bruchstücken erhalten) umfaßt die sämtlichen Erzählungen der

---

[1] Übersetzt nach *P. Batiffol* l. c. p. 758.

[2] So wird z. B. die Erfindung der Schrift dem bösen Engel Penemue zugeschrieben, von dem es heißt: „Er hat die Menschen das Schreiben mit Tinte und Papier gelehrt, und dadurch versündigen sich viele von Ewigkeit zu Ewigkeit und bis auf den heutigen Tag. Denn die Menschen sind nicht zu derartigem geschaffen: mit Feder und Tinte ihre Treue zu bekräftigen" (Kap. 69, 9. 10). Mit Recht sagt R. Cornely (Introd. gen. [2. ed. Parisiis 1894] p. 222): „Aethiopicus liber, qui ex variis apocryphis ita conflatus est, ut merito ambigatur, num idem ille sit, quem Patres cognoverunt, revelationibus constat, quibus angeli patriarcham Henoch omnia mysteria mundi visibilis et invisibilis docent, innumerisque absurdis ridiculisque narrationibus et explicationibus scatet." — Vgl. *L. Goldschmidt*, Bibliotheca Aethiopica (Lips. 1893) p. 35; Einleitung zum Buche Henoch (Berlin 1892) S. XIII. — Movers-Kaulen, Art. „Apocryphen-Literatur" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon I (2. Aufl.), 1054.

[3] Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (Freiburg i. Br. 1866) S. 64.

[4] Herausgegeben von A. Dillmann (Göttingen 1854); deutsch von dems. (Ewalds Jahrbücher 1849—1850); englisch von G. H. Schodde (1888); hebräisch von Rubin (Wien 1869). — Neue Ausgabe von *R. Charles*, The Ethiopic Version

kanonischen Genesis, in Jubiläenabteilungen von 7 Jahrwochen = 49 Jahren, bis zum Einzuge des Volkes in Palästina. Die Erzählung ist jedoch einem Engel in den Mund gelegt, der alles dem Moses berichtet und seinen Bericht mit allerlei erdichteten Sagen und Umständen ausschmückt. Der ursprüngliche Text scheint hebräisch oder aramäisch gewesen zu sein, der Verfasser ein gläubiger Jude, der (im 1. Jahrh. n. Chr.) zum Festhalten des alten Gesetzes aneifern wollte.

Die Himmelfahrt des Isaias[1] (äthiopisch und in lateinischen Fragmenten vorhanden, ursprünglich griechisch) erzählt im ersten Teil (Kap. 1—5) das Martyrium des Propheten; im zweiten Teil (Kap. 6—11) schildert die Schrift, in christlicher Auffassung, die Herabkunft Christi durch die sieben Himmel zum Zwecke der Erlösung, wie sie dem Propheten zu schauen vergönnt war, als er in die sieben Himmel entrückt wurde.

Die Himmelfahrt Mosis (nur in einem lateinischen Bruchstück erhalten[2], ursprünglich hebräisch) schildert, wie dem Moses vor seinem Tode der ganze Verlauf der jüdischen Geschichte bis zum Erscheinen des Messias geoffenbart wird, und sucht damit die Juden — wahrscheinlich kurz nach der Zerstörung Jerusalems — zu trösten.

Die sogen. Testamente der zwölf Patriarchen (griechisch verfaßt, auch in alter lateinischer und armenischer Übersetzung vorhanden)[3] führen in zwölf Büchern die Abschiedsreden der zwölf Söhne Jakobs bei ihrem Tode aus. Jeder der Patriarchen knüpft dabei an seine eigene sagenhaft ausgeschmückte Lebensgeschichte gute Räte und Mahnungen an seine Kinder und erteilt ihnen allerlei Aufschlüsse über die Geheimnisse des Jenseits, über das Leben, das Leiden und die Auferstehung Christi sowie über die Ver-

of the Hebrew book of Jubilees, in Anecdota Oxoniensia. Semitic Series VIII. Oxford 1895. — W. Singer, Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. I. Teil. Stuhlweißenburg 1898. — Vgl. *H. Roensch*, Liber Iubilaeorum. Lips. 1874.

[1] Äthiopisch, lateinisch und englisch von Rich. Lawrence (Oxonii 1819); äthiopisch und lateinisch von A. Dillmann (Lips. 1877); lateinisch von Gieseler (Gottingae 1832) und Gfrörer (Prophetae pseudepigr. 56—63); deutsch von Jolowicz (Leipzig 1854) und R. Clemens (Stuttgart 1850); französisch von R. Basset (Paris 1894). — Eine spätere freie Bearbeitung des griechischen Textes siehe in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXI (1878), 330—353. — Neu aufgefundene griechische Fragmente (c. II, § 4 bis c. IV, § 4) in The Amherst Papyri, edit. by *B. P. Grenfell* and *A. S. Hunt*, The Ascension of Isaiah and other theological fragments. London 1900. — The Ascension of Isaiah, translated from the Ethiopic (with the new Greek fragment, Latin versions, Latin translation of Slavonic etc.) by *R. H. Charles*. London 1900.

[2] Veröffentlicht von *Ceriani*, Monum. sacr. et prof. I, 1, 55.

[3] *Migne*, Patr. gr. II, 1037—1150. — Vgl. F. Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen. Halle 1884.

werfung des auserwählten Volkes. Ein Judenchrist scheint durch diese Schrift die Bekehrung seiner Landsleute angestrebt zu haben.

Ebenfalls von einem Judenchristen, aus der Zeit zwischen Titus und Hadrian, scheint die Apokalypse Baruchs verfaßt zu sein (ursprünglich wahrscheinlich griechisch, nur in lateinischer und syrischer Übersetzung vorhanden)[1]. Baruch erhält darin Offenbarungen über die assyrische und die babylonische Gefangenschaft, über die Gründung eines neuen Jerusalems und einer neuen Weltordnung. Am Tage nach dieser Vision wird Jerusalem erobert; um seinen Ruhm zu schonen, kommen aber Engel, legen selbst die Mauern nieder und vergraben die heiligen Tempelgefäße in der Erde. Jeremias wird in die Gefangenschaft abgeführt, Baruch aber bleibt in den Trümmern der verödeten Stadt und stimmt sein Klagelied um sie an. Eine Stimme vom Himmel tröstet ihn und verkündet ihm das baldige Nahen des Messias. In andern Visionen werden ihm dann die Schicksale des römischen Reiches, das Weltende und die ganze frühere Geschichte Israels vorgeführt.

Eine Nachbildung dieser Schrift ist das Buch Baruch[2] (griechisch und äthiopisch erhalten), aber mit vielen alten und neuen Legenden über den Propheten Jeremias ausgeschmückt, welche die Gottheit Christi beweisen sollen.

Von geringerem theologischen Interesse als die meisten der angeführten Apokryphen, aber von größerer Bedeutung für Sagengeschichte und Literatur ist das christliche „Adamsbuch“[3] (ganz verschieden von dem Adamsbuch der Mandäer [Zabier], Nazaräer oder Johanneschristen). In das Abendland ist dasselbe nie gedrungen; im Orient dagegen ist es in zwei Fassungen vorhanden. Die äthiopische trägt den Titel Gadla Adam (Der Kampf Adams) und weist sich als Übersetzung einer arabischen Vorlage aus. Die

---

[1] The Apocalypse of Baruch, translated from the Syriac, edited with introduction etc. by *R. H. Charles*. London 1896.

[2] Übersetzt von *R. Basset*, Les apocryphes éthiopiens. Traduits en français. I. Le Livre de Baruch et la Légende de Jérémie. Paris 1893.

[3] Deutsch von A. Dillmann (in Ewalds Jahrbücher Bd. V. Göttingen 1853), E. Trumpp (München 1880); englisch von S. C. Malan (London 1882). Vgl. *W. Wright*, Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum III (London 1877), 213: The history of Adam and Eve „Gadla Adam“. — Völlig verschieden davon ist das Hauptwerk der Mandäer im südlichen Babylonien, der Sidrâ Rabbâ oder Ginzâ, herausgegeben von Norberg unter dem Titel Codex Nasaraeus Liber Adami appellatus (Lond. Goth. 1815), und von J. H. Petermann: Thesaurus seu Liber magnus vulgo „Liber Adami“ etc. Lips. 1867. Vgl. *W. Wright*, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum III, 1210. — Über andere (syrische, arabische, armenische, koptische, griechische und lateinische) Adamsbücher vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III, 288. 289.

syrische hat den Titel „Die Schatzhöhle“ (Spelunca thesaurorum)[1] und ist vermutlich der Urtext der äthiopischen und arabischen Bearbeitung, die auf eine sehr weite Verbreitung des Werkes schließen lassen. Das Buch erzählt in ganz ausführlicher Darstellung das Leben der ersten Eltern bis zu ihrem Tode, kürzer die weitere Geschichte der Menschheit bis zu Noes Tod, nur ganz auszugsweise die übrige alttestamentliche Geschichte, dann aber wieder in behaglicher Breite die Geschichte Marias und die Jugendgeschichte des Erlösers. Die Absicht des Verfassers scheint dahin zu gehen, die Menschwerdung als Abschluß des von Gott mit Adam eingegangenen Bundes darzustellen. Legende und Sage überwuchern aber völlig die Angaben des biblischen Berichtes, und so hat das Werk fast nur Wert als Sammlung biblischer Sagen, wie sie sich zunächst in Syrien und von da aus weiter durch den Orient verbreiteten.

Wie die alttestamentlichen, so zerfallen auch die neutestamentlichen Apokryphen in zwei Hauptgruppen: solche, welche zeitweilig von angesehenen Kirchenschriftstellern für echt gehalten wurden und deshalb in kirchlichen Kreisen ein gewisses theologisches, ja mitunter kanonisches Ansehen genossen, und solche, welche jedes solchen Ansehens entrieten und als Betrügereien von Sektierern teilweise sogar von der kirchlichen Autorität ausdrücklich verworfen wurden.

Zu den Apokryphen der ersten Art gehören: der Brief unseres Herrn an den König Abgar von Edessa; die Liturgien der heiligen Apostel Petrus, Jakobus, Matthäus und des Evangelisten Markus; die Lehre der zwölf Apostel; die zwei Wege oder das Urteil des Petrus; die Kanones der Apostel; das Evangelium der Hebräer, Nazaräer oder der zwölf Apostel; der Brief des hl. Paulus an die Laodiceer; der dritte Brief des hl. Paulus an die Korinther; die Briefe des hl. Paulus an Seneca; der Brief des hl. Barnabas; der zweite Brief des hl. Klemens I. an die Korinther; der Pastor Hermä[2].

Ist auch unter diesen Schriften keine, welche in literaturgeschichtlicher Hinsicht eine hervorragende Stellung einnähme, so bezeichnen sie doch in ihrer Gesamtheit die Anfänge des literarischen Lebens, das sich schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche unter unsäglichen Schwierigkeiten, Not und Verfolgung zu regen begann[3], die weise Vorsicht, mit welcher die Kirche in

[1] C. Bezold, Die Schatzhöhle. Syrisch und deutsch. Leipzig 1888.

[2] Die letztgenannten Schriften sind natürlich nur insofern als „Apokryphen“ zu bezeichnen, als der Versuch gemacht wurde, sie den „kanonischen“ Schriften als ebenbürtig an die Seite zu stellen.

[3] Viel ließ sich noch nicht leisten. „Non loquimur magna, sed vivimus“, sagt der hl. Cyprian (De bono patientiae c. 3, ed. *Hartel* p. 398); die Christen waren „philosophi non verbis, sed factis“ (ibid.).

der Festsetzung des biblischen Kanons voranging, und den unschätzbaren Vorteil, den ihr lehramtliches Walten der Entwicklung der kirchlichen Literatur gebracht hat. Mit liebevoller Schonung hat sie alles behandelt, was eine ehrwürdige Überlieferung oder eine glaubhafte Autorität für sich aufweisen zu können schien; aber mit ebenso fester und einschneidender Energie hat sie den Einfällen des Irrtums und des schrankenlosen Subjektivismus Einhalt geboten. Was wäre nicht bloß aus der christlichen Offenbarung, sondern auch aus der christlichen Bildung geworden, wenn das kirchliche Lehramt nicht mit jener Entschiedenheit den zahllosen falschen Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefen und Apokalypsen entgegengetreten wäre, mit welchen die Sekten der ersten Jahrhunderte, besonders die Gnostiker, das Abend- und Morgenland zugleich überschwemmten! [1]

Was sich übrigens von dieser zweiten Art der neutestamentlichen Apokryphen erhalten hat, bildet heute ein durchaus wertvolles Zeugnis für die echten kanonischen Schriften. Sie zeigen anschaulich den Gegensatz „zwischen Wahrheit und Dichtung, zwischen der Einfachheit und Erhabenheit der göttlichen Offenbarungsthatsachen und der Buntscheckigkeit, Lächerlichkeit, Trivialität und Phantasterei menschlicher Erfindungen. Schon dieser, besonders in den Apostelgeschichten handgreifliche Gegensatz kennzeichnet die kanonischen Schriften mit dem Siegel der Echtheit. Wie der Inhalt, so giebt auch die Behandlung, die man ihnen zu teil werden ließ, Zeugnis von deren höherer Würde. Die apokryphen Texte wurden mit der größten Freiheit geändert; die zahlreichen Bearbeitungen erlaubten sich die mannigfachsten Änderungen, Auslassungen, Zusätze — kurz, man schaltete und waltete mit ihnen nach Belieben. Diesen bunten Umgestaltungen gegenüber bietet die Überlieferung der heiligen Texte trotz der Varianten eine großartige und staunenswerte Einheit. Man kann es mit Händen greifen: hier war im Bewußtsein aller heiliges Gut, das mit heiliger Treue bewahrt wurde." [2]

Auch für einzelne Lehren der Kirche, wie für jene über den Primat Petri, enthalten diese Apokryphen gelegentlich ein wertvolles Zeugnis; besonders aber bestätigen sie die Thatsache, daß es eine von ihnen unabhängige katholische Überlieferung gab und daß den altchristlichen Legenden vielfach ein wirklicher geschichtlicher Kern zu Grunde lag.

Der literarische Wert dieser Apokryphen ist dagegen nicht sonderlich hoch anzuschlagen. Das gnostische „Tanzlied" z. B., das sich in den Akten

---

[1] Siehe darüber Rich. Adalb. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden (2 Bde. Braunschweig. I. 1883; II. 1884), sowie die Bemerkungen des P. J. Knabenbauer S. J. zu diesem Werke in der Zeitschrift für katholische Theologie VIII (Innsbruck 1884), 799—809. — *J. R. Harris*, The Gospel of the twelve Apostles together with the Apocalypses of each of them. Cambridge 1900.

[2] J. Knabenbauer a. a. O. VIII, 803. 804.

des hl. Johannes findet[1], nimmt sich neben echt christlich-liturgischen Gesängen nicht viel besser als eine sonderbare Travestie aus. Ähnlich ist es mit zwei gnostischen „Weiheliedern" in den Akten des hl. Thomas[2]. Das gnostische „Lied von der Weisheit" (Sophia-Achamoth), das in denselben Akten eine von dem Apostel bekehrte Sängerin bei einem heidnischen Festmahl zum besten giebt, prunkt zwar in allem Glanz und Frühlingsduft eines mystischen Brautgesanges, aber der Demiurg mit den Äonen drängt sich in störender Weise zwischen Braut und Bräutigam, und die Bekämpfung der christlichen Ehe, welche das ganze Buch durchzieht, zerstört das dichterische Bild, auf welchem das Lied sich aufbaut, und trägt den schreiendsten Widerspruch in dasselbe hinein[3]. Wohl länger, aber kaum poetischer ist ein anderes Gedicht, das der Verfasser der Akten den hl. Thomas im Kerker singen läßt, das er aber offenbar schon aus früherer Zeit vorfand und mit dem alten Titel seiner Erzählung einverleibte: „Hymnus des Apostels Judas Thomas im Lande der Hindu." In neuerer Zeit wurde es der „Hymnus von der Seele" genannt[4].

---

[1] Th. Zahn, Acta Johannis (Erlangen 1882) S. 220. 221.

[2] K. Macke, Syrische Lieder gnostischen Ursprungs (Tüb. Theol. Quartalschrift LVI [1874], 49—52. 69. 70). — R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 311—321.

[3] *W. Wright*, Apocryphal Acts of the Apostles II. Cambridge 1871. — K. Macke a. a. O. S. 7—17. — Lipsius a. a. O. I, 301—311. — „Das Phänomen, um das es sich handelt, ist auch erklärt, wenn man annimmt, daß der Verfasser der gnostischen Thomasakten ein syrischer Grieche war und für seine Zwecke ein altes profanes syrisches Hochzeitslied zu einem griechisch-gnostischen Gesang umgearbeitet hat. Denn das ist zweifellos der Ursprung dieser Ode" (A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur. II. Teil [Chronologie]. I [Leipzig 1897], 547).

[4] Der syrische Text bei *W. Wright*, Apocryph. Acts II, 238—245; deutsche Prosaübersetzung und Erklärung bei K. Macke a. a. O. S. 28 ff. 52 ff.; metrische Übersetzung von dems. bei Norrenberg, Allgemeine Literaturgeschichte I (2. Aufl. Münster i. W. 1896), 286—288. — A. v. Gutschmid versuchte die Thomaslegende aus indischer (buddhistischer) Quelle abzuleiten (Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Rhein. Museum für Philologie. 19. Jahrg., S. 161 ff.) und vermutete den syrischen Gnostiker Bardesánes als Bearbeiter. R. Schröter (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft XXV, 326. 327) hält die Autorschaft des Bardesánes für fraglich; Nöldeke (ebd. XXV, 676. 677) verlegt die Abfassung des Gedichtes in die Zeit desselben, bemerkt aber: „Übrigens ist es für mich, der ich mir seit Jahren so viel vergebliche Mühe gegeben habe, in die Geheimnisse der mandäischen Schriften einzudringen, eine traurige Befriedigung, daß sich selbst ein solches in einer ganz bekannten Sprache geschriebenes, einem viel einfacheren System entstammendes gnostisches Produkt so schwer enträtseln läßt." — Macke (a. a. O.) und R. A. Lipsius (Die apokryphen Apostelgeschichten I, 292 bis 301) halten Bardesánes für den mutmaßlichen Verfasser. — A. Harnack dagegen (Geschichte der altchristlichen Literatur. II. Teil [Chronologie]. I, 545. 546) polemisiert scharf gegen R. A. Lipsius, daß er nach ganz unzureichenden Kriterien „Gnostisches"

Die Menschenseele ist hier als junger Königssohn geschildert, der mit reichen Schätzen ausgerüstet aus seiner Heimat, dem Lande des Ostens (d. h. dem himmlischen Vaterlande), nach Ägypten (d. h. in das irdische Leben) entsandt wird, um dort eine köstliche Perle zu holen, die mitten im Meere von einer Schlange umringelt und bewacht ist. In Ägypten angelangt, kleidet er sich jedoch, um nicht aufzufallen, nach Weise der unreinen Ägypter, ißt und trinkt mit ihnen, tritt mit ihnen in immer vertrauteren Verkehr, vergißt darüber völlig seines Auftrags und sinkt in einen tiefen (geistlichen) Schlaf. Da schreiben ihm die Eltern einen Brief, der ihn an die Würde seiner Abkunft, an seinen Auftrag und an die ihm zu Hause bestimmte Herrlichkeit mahnt. Der Brief „fliegt gleich dem Adler, dem König alles Geflügels, und wird ganz Wort". Nun rafft sich der Prinz auf, lullt die Schlange durch Zauber in einen Schlaf, bemächtigt sich der Perle und kehrt dann nach seiner Heimat im Osten zurück. Zu Maischan, an der Grenze, zieht er die herrlich gestickte Toga an, welche ihm seine Eltern entgegenschicken. Darauf vollendet er seine Heimfahrt und tritt ein in die ihm bereite Herrlichkeit.

Die Allegorie wäre einer schönen christlichen Deutung fähig; allein eine solche tritt nirgends klar hervor; vielmehr wird der an sich unklare Grundgedanke gegen Ende so verschoben und mystisch umdunkelt, daß das Gedicht nur einen ganz verschwommenen und unbefriedigenden Eindruck zurückläßt.

Auf die übrige apokryphische Literatur dieser Art näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; dagegen müssen wir noch bei einigen Apokryphen verweilen, die zwar für Dogmatik und Exegese wenig Wert besitzen, aber als Ausdruck frommer oder wenigstens harmloser Volksüberlieferung und als Quelle der späteren christlichen Legende für die Literatur nicht ganz bedeutungslos sind, ja mitunter eines gewissen poetischen Reizes nicht entbehren.

Schon von den Zeiten der Apostelschüler an begegnet uns der Wunsch, etwas mehr über das Schicksal des Erlösers und seiner gebenedeiten Mutter zu vernehmen, als in dem gedrängten, oft lakonisch kurzen Bericht der vier Evangelisten enthalten war. Äußere Bedrängnis und Verfolgungen mochten zeitweilig diesen Wunsch zurückdrängen, zumal in den Evangelien selbst ein

---

in die Apostelakten hineintrage, und sagt von dem Gedicht: „Der Hymnus selbst enthält schlechterdings nichts Christliches und darum auch nichts Gnostisches (wenigstens wenn man den üblichen Sprachgebrauch festhält). Es ist ein rätselhaftes Dokument für Absichten, die uns völlig undurchsichtig sind, für eine Denkweise, die die verschiedensten religiösen Unterlagen zuläßt." — A. A. Bevan (The hymn of the Soul contained in the Syriac acts of St. Thomas. Texts and Studies V. 3. Cambridge 1897) hält für wahrscheinlich, daß der Hymnus im Kreise des Bardesânes entstanden, nicht aber, daß er von diesem selbst herstammt.

Quell unerschöpflicher Betrachtung und beseligenden Trostes, übernatürlicher Erleuchtung und Kraft vorhanden war. Immer und immer wieder wandte sich jedoch die beschauliche Liebe der Gläubigen auch jenen kleineren Nebenumständen im Leben des Erlösers zu. Man suchte und sammelte die Überlieferungen, die sich darauf bezogen.

Die Liebe war indes hier den Gefahren der Neugier, der Täuschung und des Vorwitzes ausgesetzt. Die Kirche bewahrte deshalb der Legende und legendarischen Überlieferung gegenüber ein sehr zurückhaltendes, mehr abwehrendes als förderndes Verfahren. Erst als die christologischen Irrtümer der ersten Jahrhunderte siegreich überwunden, die großen Dogmen, die sich auf die Menschwerdung bezogen, durch die Beschlüsse der ersten Konzilien genauer festgestellt waren, eine arianische oder nestorianische Auffassung des Erlösers und seines Erdenlebens nicht mehr zu fürchten stand, wurde der Entwicklung der Legende mehr Raum und Freiheit verstattet, bis sie sich endlich im Mittelalter zum reichen Blütengarten geistlicher Poesie entfaltete.

Die meisten der hierher gehörigen Apokryphen beschäftigen sich mit der Jugendgeschichte des Erlösers und mit dem Leben seiner jungfräulichen Mutter. So das Protoevangelium Jakobus' des Jüngeren[1], das (griechisch abgefaßt, in syrischer, koptischer und arabischer Übersetzung vorhanden) in der orientalischen Kirche in hohem Ansehen stand, von den griechischen Vätern in ihren Homilien benutzt und an Marienfesten zu öffentlichen Vorlesungen verwendet wurde, während es in der lateinischen Kirche erst nach ziemlich langer Abweisung seit dem 6. Jahrhundert Eingang fand. Mit hoher Einfachheit und Würde erzählt es die Geburt und Jugendgeschichte Marias bis zu ihrer Verkündigung (Kap. 1—17), dann die Geburt Christi, wobei der hl. Joseph als Erzähler eintritt (Kap. 18—21), endlich die Rettung des hl. Johannes beim Kindermord in Bethlehem und die Ermordung des Zacharias (Kap. 22—24).

Wohl ebenso alt ist das Evangelium Thomas' des Israeliten, das bereits von Origenes, Irenäus, Eusebius, Cyrillus von Jerusalem, Ambrosius und Hieronymus erwähnt wird, aber nur mehr in einigen lateinischen, griechischen und syrischen Bruchstücken vorhanden ist. Als Verfasser gilt nicht Thomas der Apostel, sondern Thomas, ein Schüler des Manes. Die Schrift ist von doketischen Irrtümern beherrscht und war hauptsächlich

[1] *Γέννησις Μαρίας τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ὑπερενδόξου μητρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Herausgeg. von *Tischendorf*, Evang. apocr. p. 1—50; *C. A. Suckow*, Protev. Iacobi. Vratisl. 1840. — A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig 1895. — A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur. I. Teil, S. 5 ff.; II. Teil, S. 589 ff. — A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur S. 142. 143.

unter den Manichäern und Gnostikern verbreitet. Sie enthält aber weitere legendarische Einzelheiten über die Eltern Marias, Joachim und Anna, die Geburt Marias, ihre Vermählung mit Joseph und über die Jugendgeschichte Christi, die später auch in kirchlichen Kreisen Beachtung und Verwertung fanden.

Auf Grundlage des Protoevangeliums Jakobus' des Jüngeren, mit Benutzung des Thomasevangeliums, ruht das sogen. Pseudo-Matthäusevangelium, von einem Häretiker — vermutlich im 6. Jahrhundert — in lateinischer Sprache abgefaßt. Aus allen dreien ist endlich das kürzere Evangelium de nativitate Mariae hervorgegangen, das, schon Bischof Fulbert von Chartres (gest. 1029) bekannt, fast wörtlich in das Speculum historiale des Vincenz von Beauvais und in die Legenda aurea des Jakob de Voragine überging und durch diese vielbeliebten Bücher im ganzen Abendlande verbreitet wurde. Diese wie andere lateinische Bearbeitungen des Protoevangeliums gehören indes schon in den Bereich der abendländischen Literatur.

Dem Orient gehört dagegen noch ein Evangelium infantiae Salvatoris, das uns nur in arabischer Sprache erhalten ist, aber auf einen syrischen Urtext zurückweist und bei den Nestorianern in Syrien und Persien allzeit großes Ansehen genoß[1]. Die ersten neun Kapitel stammen aus dem Protoevangelium Jakobus' des Jüngeren, die achtzehn letzten aus dem Thomasevangelium; die dazwischen liegenden Kapitel dagegen enthalten allerlei Fabeleien, die des hohen Gegenstandes nicht würdig sind und an „Tausend und eine Nacht" erinnern. Der Jesusknabe verwandelt andere Kinder in junge Zicklein und giebt einem Jüngling, den Zauberer in einen Maulesel verwandelt hatten, seine menschliche Gestalt zurück; er plagt seine Spielgenossen und setzt seine Lehrer in Verlegenheit, ja er macht von seiner Wunderkraft einen so bedenklichen Gebrauch, daß die Leute zu Joseph kommen und ihn bitten, doch von Nazareth fortzuziehen[2]. Neben solchen

[1] *I. C. Thilo*, Codex apocr. Nov. Test. I (Lips. 1832), 63—158; syrisch mit englischer Übersetzung bei *W. Wright*, Contributions to the Apocryphal Literature of the New Test. London 1865.

[2] Der französische Akademiker Gaston Boissier (Les Origines de la poésie chrétienne, l. c. p. 79 s.) bemerkt hierzu: „Au lieu d'en rire, ce qui ne mène à rien, il vaut mieux essayer de comprendre d'où ces défauts peuvent venir. Souvenons-nous que le christianisme est une des rares religions qui ne se sont pas développées à une époque reculée et naïve. Il est né en pleine civilisation, au milieu d'une société polie et lettrée, amollie par le bien-être, usée et fatiguée par l'excès des jouissances de la vie. Il est naturel qu'il n'ait pas produit d'abord les mêmes effets que s'il eût rencontré des âmes entièrement fraiches et jeunes. Les oeuvres qu'il inspire, même dans les classes populaires, semblent avoir deux âges. Elles sont un mélange surprenant de neuf et de vieux, de grossièreté et de grâce, de

naiv-wunderlichen Einbildungen findet sich indes doch auch mancher poetische Zug, wie z. B. wo das Jesuskind mit den andern Kindern kleine Vögel aus Lehm gestaltet, ein alter brummiger Jude sie deshalb auszankt, das Jesuskind in die Hände klatscht und die Lehmgebilde als wirkliche Vöglein von dannen fliegen.

Den Abschluß der Marienlegende bildet das Buch De dormitione Mariae oder Transitus Mariae, das, griechisch abgefaßt, in mehreren syrischen und lateinischen Bearbeitungen, auch in koptisch-sahidischer und arabischer Übersetzung erhalten ist. Es erzählt in anmutiger Weise, mit einem reichen Kranze wunderbarer Züge, den Tod der Gottesmutter und ihre glorreiche Aufnahme in den Himmel, wobei der Glaube an ihre unbefleckte Empfängnis deutlich hervortritt. Es war bereits im 4. Jahrhundert vorhanden.

Wie die Legende sich von früher Zeit an liebevoll mit der jungfräulichen Mutter des Jesuskindes beschäftigte, so auch mit dem treuen Nährvater Joseph, der es auf Befehl des Engels nach Ägypten flüchtete und unter dessen Obsorge es im stillen Nazareth zum Jünglinge und zum Manne heranwuchs. Allerdings ist hiervon bis heute nur ein einziges Denkmal bekannt, eine „Geschichte Josephs des Zimmermanns“ (Historia Iosephi fabri lignarii)[1], die, wahrscheinlich schon im 4. Jahrhundert entstanden, nur in koptisch-memphitischer Fassung und arabischer Übersetzung erhalten ist. Die Schrift scheint eine Homilie auf das Fest des

---

rhétorique et de vérité, de poésie charmante et de banalités misérables.“ Diese Erklärung dürfte doch etwas zu weit hergeholt sein. Die älteren Protoevangelien vereinigen eine gewisse kindliche Einfalt mit religiöser Würde. Die unpassenden Züge aber, in welchen das koptisch-arabische Kindheitsevangelium von ihnen abweicht, verraten durchaus keine Hypercivilisation, sondern eher jene kindische Fabuliersucht, welche sich allgemein bei den Orientalen findet und sich bei den Arabern am stärksten entwickelte.

[1] Arabisch und lateinisch herausgegeben von G. Wallin (Lipsiae 1722); lateinisch von *I. C. Thilo* l. c. I, 1—61 und *Tischendorf*, Evang. apocryph. p. 122 bis 139; Fragmente einer sahidisch-koptischen Übersetzung bei *Zoega*, Catal. codd. copt. p. 225, und *Dulaurier*, Fragments des révélations apocryphes de S. Barthélemy. Paris 1835; deutsche Übersetzung von L. Stern, Die Geschichte Josephs des Zimmermanns (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXVI [1883], 267 bis 294). — Die Schrift enthält das älteste Zeugnis für die Verehrung des hl. Joseph. Im 26. Kapitel spricht der Heiland zum hl. Joseph: „Diejenigen, welche dir eine Opfergabe widmen, mögen dieselbe deiner Stätte am Tage deines Gedächtnisses darbringen, am 26. Epiphi. . . . Wer einem Armen ein Brot in die Hände giebt in deinem Namen, den will ich nicht Mangel leiden lassen. . . . Diejenigen, welche einem Fremdling oder einer Witwe oder einer Waise einen Becher Weines in die Hände geben an dem Tage deines Gedächtnisses, die will ich dir empfehlen, daß du sie zu dem Gastmahl der tausend Jahre ladest.“

Heiligen zu sein, das in den ägyptischen Klöstern schon sehr frühe gefeiert wurde. Der erste Teil erzählt in schlichter, anmutender Weise das ganze Leben des heiligen Patriarchen und besonders seinen glücklichen Tod; der zweite Teil knüpft daran dogmatische und moralische Belehrungen, die in einem stark orientalischen, d. h. breiten und schwülstigen Stil gehalten sind.

Für die Legenden, welche sich an das Leiden des Erlösers knüpfen, bilden das sogen. Evangelium des Nikodemus oder die bereits bei Justin, Tertullian und Eusebius erwähnten Acta Pilati das Hauptmonument. Das wahrscheinlich schon im 2. Jahrhundert griechisch abgefaßte Werk enthält in seinem ersten Teile die Akten des vor Pilatus über Christus geführten Prozesses, die in Wirklichkeit ganz dem römischen Gerichtsverfahren entsprechen und nichts Unwahrscheinliches darbieten, im zweiten Teile eine hochpoetische, lebensvolle Schilderung der Niederfahrt Christi zur Vorhölle. Weder diese noch andere ähnliche Schriften (z. B. der Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes, der Brief des Pilatus an Kaiser Tiberius u. s. w.) haben sich indes im Orient eingebürgert; sie sind unmittelbar aus griechischen oder lateinischen Quellen ins Abendland gelangt.

Unzweifelhaft besaß dagegen der christliche Orient in früher Zeit schon jenes erhabene und liebliche Bild der reinsten Jungfrau und Gottesmutter Maria, das mit seinem wunderbaren Glanze nicht nur die Marienminne des Mittelalters, sondern die gesamte christliche Poesie beherrscht. Das holde Kind Joachims und Annas, makellos empfangen und geboren, in zarter Jugend schon dem Herrn geweiht, in stiller Abgeschiedenheit, Gebet und Arbeit aufwachsend zur heiligen Jungfrau, in jungfräulicher Ehe dann mit Joseph vermählt, als Gnadenvolle vom Engel gegrüßt, als Gesegnete unter den Weibern von Elisabeth gepriesen, als Mutter des Weltheilandes von den Hirten und Königen verehrt, die Verbannte in Ägypten, die traute Hausmutter im stillen Nazareth, die mitleidige Fürbitterin bei der Hochzeit zu Kana, die Königin der Märtyrer unter dem Kreuze, die selige Mutter des Auferstandenen, die Trösterin der verwaisten Apostel nach der Himmelfahrt, die glorreiche Braut des Heiligen Geistes am Pfingsttage, die freundliche Beraterin des Lieblingsjüngers und der jungen Kirche zu Ephesus, bei ihrem Tode noch einmal das Apostelkollegium um sich versammelnd, damit es Zeuge ihrer Aufnahme in den Himmel sei — dieses wundersame Lebensbild, in seinen unanfechtbaren, dogmatischen Grundlinien von den Evangelien gezeichnet, nur da und dort von Zügen altchristlicher Überlieferung und Legende ergänzt und verklärt, ist nicht von mittelalterlichen Abendländern ersonnen worden, es hat schon die alten Kirchen des Morgenlandes erfreut, bevor das Konzil von Ephesus (431) unter dem Jubel des christlichen Volkes die ganz einzige Stellung der Gottesmutter im Erlösungswerke und in der Weltgeschichte mit seinen feierlichen Dekreten besiegelte. Die Andacht

der Christenheit zur Mutter des Erlösers war nur ein Widerhall des Grußes, welchen ihr der Engel vom Himmel gebracht und welcher der ganzen Welt Frieden, Heil und Rettung verkündete.

Alle ihr dargebrachten Huldigungen, alle ihr gewidmete Verehrung und Liebe lenkt die hochbegnadigte Mutter des Herrn aber auf Gott selbst zurück, der in dem großen Werke der Menschwerdung alle Erwartungen der Völker, alle Verheißungen des Alten Bundes erfüllte:

„Hoch preiset meine Seele den Herrn, und mein Geist frohlocket in Gott, meinem Heilande,
Weil er gesehen hat auf die Niedrigkeit seiner Magd; denn siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter,
Weil Großes an mir gethan hat, der da mächtig ist, und heilig ist sein Name,
Und seine Barmherzigkeit von Geschlecht zu Geschlecht denen, welche ihn fürchten.
Er hat Gewalt geübt in seinem Arme, er hat verstört die Hoffärtigen in ihres Herzens Sinne.
Herabgestürzt hat er die Mächtigen von ihrem Throne, und erhöht die Niedrigen;
Die Hungrigen hat er erfüllt mit Gütern, die Reichen leer hinweggesandt.
Aufgenommen hat er Israel, seinen Knecht, eingedenk seiner Barmherzigkeit;
Wie er gesprochen hat zu unsern Vätern — zu Abraham und seinem Samen in Ewigkeit.“

Dieser Hymnus, von der Mutter des Erlösers selbst in aramäischer Sprache gesungen [1], ist der erste Klang und zugleich der bleibende Grundaccord der neuen christlichen Poesie.

Drittes Kapitel.

Der hl. Ephräm, der Klassiker der Syrer.

1. Die Anfänge der syrischen Literatur.

Von einer vorchristlichen syrischen Literatur sind keine sicheren Spuren vorhanden. Doch muß es eine solche gegeben haben, da die Sprache um Christi Zeit schon in fertiger Ausbildung erscheint [2]. Sie war einer jener

[1] Über den mißglückten Versuch A. Harnacks, das Magnifikat der hl. Elisabeth zuzuschreiben („Das Magnifikat der Elisabeth“ [Luk. 1, 46—55], Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 17. Mai 1900, S. 538 bis 556), vgl. „Stimmen aus Maria-Laach“ LIX (1900), 237—244, und O. Bardenhewer, „Ist Elisabeth die Sängerin des Magnifikat?“ (Biblische Studien VI [Freiburg i. Br. 1901], 189—200.)

[2] *W. Wright,* A short history of Syriac Literature (London 1894) p. 1. — Vgl. Nöldekes Bemerkungen gegen Mommsen in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIX, 333. 334. — Ein Schriftstück aus heidnischer Zeit (ein Bericht über eine Überschwemmung zu Edessa am Anfang des 3. Jahrhunderts) soll in der

Dialekte, in welche sich das Aramäische gespalten hatte, und von welchen sich der palmyrensische, nabatäische und mandäische nur in Inschriften und andern kümmerlichen Überresten, der biblisch-aramäische in einigen Bruchstücken des Alten Testamentes, der samaritanische in Übertragungen biblischer Schriften, der talmudisch-babylonische in der Gemara erhalten hat. Der syrische kam der Volkssprache am nächsten, deren sich der Erlöser selbst und seine Jünger bedienten. Sein Hauptsitz war nicht das eigentliche Syrien[1], wo damals bereits das Griechische als Schriftsprache herrschte, sondern Mesopotamien, von wo aus er sich nach Babylonien und den östlichen Provinzen Adiabene, Garamea und Susiana bis an den Persischen Meerbusen ausbreitete. Den frühesten Ausgangspunkt der aufblühenden syrischen Literatur bildete Edessa, die Hauptstadt des kleinen osrhoenischen Reiches, das von 132 v. Chr. bis 244 n. Chr. bestand und dann in römischen Besitz überging.

Nach einer altehrwürdigen Legende trat schon König Abgar von Edessa mit Christus in nähere Berührung. Seit langem am Aussatz krankend, sandte er einen Boten an den Welterlöser mit der brieflichen Bitte, zu ihm zu kommen und ihn gesund zu machen. Christus lobte seinen Glauben, erklärte ihm aber, daß er selbst nicht kommen könne, weil er erst die ihm in Palästina zugewiesene Aufgabe erfüllen müsse; dann aber werde er ihm einen seiner Schüler senden, der ihm und all den Seinen das Leben bringen werde. Nach einer weiteren Legende soll Christus dem Könige auch ein Schweißtuch zugesandt haben, auf dem sich ein Bild seines heiligsten Antlitzes befand. Die älteste Fassung der Abgarlegende, die sogen. Doctrina Addaei, reicht wohl in das 2. Jahrhundert zurück und erzählt zugleich die Bekehrung Edessas zum Christentum durch Addäus, einen der 72 Jünger[2]. Um diese

---

„Edessenischen Chronik" enthalten sein. So Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack IX, 86).

[1] Der Name „Syrien" ist kaum durch Abkürzung aus „Assyrien" abzuleiten, sondern von dem keilschriftlichen „Suri", dem Namen eines der vier großen Reiche (Amurri, Suri, Elam, Akkad), mit welchen sich die babylonischen und assyrischen Traumdeuter im 16. Jahrhundert v. Chr. viel beschäftigten. Su-ri aber wird gedeutet Su-edinnu, „Su" der Wüste, des Feldes, d. h. Padan Aram, die aramäische Fläche, das Flachland am obern Tigris und Euphrat, das eigentliche nördliche Mesopotamien.

[2] Für den apostolischen Ursprung der Kirche von Edessa läßt sich anführen, daß am Pfingstfest zu Jerusalem auch Parther der ersten christlichen Predigt beiwohnten. Edessa heißt aber bei den Syrern oft „Tochter" oder Hauptstadt der Parther. Martin in der Revue des sciences ecclésiastiques 1888, p. 308. — Doctrina Addaei, ed. *G. Philipps* (London 1876). — *Tixeront*, Les Origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar. Paris 1888. — Vgl. *R. Duval*, La Littérature Syriaque (Paris 1899) p. 103—116.

Zeit waren bereits die Bücher des Alten Testamentes ins Syrische übersetzt. Im Laufe des 2. Jahrhunderts wurde wahrscheinlich auch das Neue Testament ins Syrische übertragen; im 3. Jahrhundert war die Evangelienharmonie (das Diatessaron) des Tatian bereits allgemein im Gebrauch, wurde aber später durch die eigentlichen Evangelien verdrängt. Zu der Bibelübersetzung, Peschittho (oder Peschittha) genannt, gesellten sich bald andere Werke, von denen jedoch wenig erhalten blieb. Die Homilien des Bischofs und Abtes Afrahât (Aphraates) stammen erst aus den Jahren 336—345 und bezeichnen die schwierige Lage, mit welcher das Christentum in Syrien zu ringen hatte[1].

Schon im 2. Jahrhundert wurde zwar die Schule von Edessa, in engem Anschluß an diejenige von Antiochien, nicht nur eine Stütze des Glaubens für Syrien, sondern auch ein Stützpunkt der Glaubensverbreitung für Mesopotamien und Persien[2]. Gerade diese Nachbarschaft gestaltete sich jedoch für die Christen Syriens zu einer Quelle beständiger Leiden und Prüfungen. Widerwillig wurden die Fürsten von Edessa bereits von Trajans Zeit an in die Kämpfe der Römer mit den Parthern hineingerissen, ihr Land unzähligemal geplündert und verheert. Unter Caracalla (211—217) verlor Edessa seine Selbständigkeit und wurde römische Provinz. Nachdem mit Ardeschir I. (226) die persische Dynastie der Sassaniden an Stelle der Arsaciden getreten war, erneuerten sich die Kämpfe mit den Römern in noch furchtbarerem Umfang, besonders unter Schâpûr I. (240—271) gegen Kaiser Valerian und unter Schâpûr II. (309—380) gegen Constantius. Doch ungleich verhängnisvoller für die christlichen Syrer war es, daß schon von den frühesten Zeiten an die Sekten der Gnostiker sich auch in Syrien verbreiteten, daß von Mitte des 3. Jahrhunderts auch die Lehre des Manes von Persien her eindrang und daß Edessa selbst zur Pflanzstätte einer neuen gnostischen Irrlehre ward. Ihr Stifter, Bardesânes[3], um 153 geboren, schloß sich zum Teil an Valentinian an, entwickelte aber dessen Lehren selbständig, mit reichen Zuthaten morgenländischer Phantastik. Nach Sozomenos[4] war er der erste Syrer, der, in griechischer Wissenschaft und Lite-

[1] *W. Wright*, The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from Syriac Manuscripts of the 5th and 6th Century. London 1869. — Aphraatis sapientis Persae Opera, ed. *I. Parisot* (Patrol. Syriaca I. II.). Parisiis 1894. — *W. Cureton*, Spicilegium Syriacum, containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion. London 1855.

[2] „Wir wissen, daß die Perser häufig die Schule von Edessa besuchten, so daß diese den Namen ‚Schule der Perser' erhielt" (Spiegel, Studien über das Zendavesta, in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. I, 256). — (Card.) *Lavigerie*, Essai historique sur l'école chrétienne d'Édesse. Paris 1850.

[3] „Bardaisân" = „Sohn des Tänzers".

[4] Hist. Eccl. III, 16 (*Migne*, Patr. gr. LXVII, 1089. 1090).

ratur wohl bewandert, nicht nur rednerisch, sondern auch dichterisch und musikalisch begabt, als eigentlicher Dichter auftrat, zu seinen Gedichten auch Melodien erfand und dieselben von Chören vortragen ließ. Auf solche Weise gewann er viele Anhänger, besonders bei der Jugend. In seinen Liedern feiert er die Äonen oder Elementarwesen, mit welchen der Gnosticismus die ganze Natur bevölkerte, nach Art heidnischer Götter als Männchen und Weibchen, Götter und Götterkinder, in sentimental-üppiger Weise, mit obscönem Beigeschmack und mit blasphemischer Beimischung christlicher Vorstellungen und Namen. Er lebte bis in die Zeit des Kaisers Elagabalus, der, selbst aus Syrien stammend, von 218—222 regierte. Sein Sohn Harmonius trieb sein philosophisches und poetisches Unwesen fort. Erst in dem hl. Ephräm erstand dem syrischen Gnosticismus ein Gegner, der ihm nicht nur in religiöser, sondern auch in literarischer Hinsicht völlig gewachsen war.

2. Aus Ephräms Leben.

Ephräm, d. h. Ephraim (im Syrischen eigentlich Afrêm gesprochen), wurde im Jahre 306 zu Nisibis geboren, in der Hauptstadt der römischen Provinz Mygdala, der starken Grenzfestung des Römerreiches wider die Perser im oberen Mesopotamien. Über seine Jugend gehen die Berichte sehr auseinander [1]. Nach dem einen war sein Vater nicht nur Heide, sondern sogar Götzenpriester des Gottes Abnil, und verstieß den zehnjährigen Knaben, als derselbe trotz aller Mahnungen und Drohungen sich den Christen zuwandte; nach einem andern waren beide Eltern Christen, wurden aber dem Kinde durch frühen Tod entrissen.

In seinen „Bekenntnissen", deren Echtheit stark angezweifelt wird, erzählt Ephräm, sein jugendlicher Leichtsinn habe ihn geraume Zeit auf den Wogen des Lebens hin und her geworfen; es hätte nicht viel gefehlt, und er wäre an der Vorsehung verzweifelt und hätte sich einem blinden Schicksalsglauben überantwortet. Da wurde er, auf Streifzügen im inneren Mesopotamien, unschuldig in den Kerker geworfen und mit Leuten zusammengepfropft, die des Mordes und des Ehebruchs teils unschuldig angeklagt, teils wirklich schuldig waren. Siebzig Tage schmachtete er im Kerker, bis seine Schuldlosigkeit endlich an den Tag kam. Er wie andere schuldlos Angeklagte gelangten indes zu dem Bewußtsein, daß sie die lange, schmerzliche Strafzeit durch andere Fehler oder Vergehen wohl verdient hätten. Geistig umgewandelt, voll Schmerz und Reue über sein bisheriges Leben, voll heiligen Ernstes und voll des Vertrauens auf die Vorsehung, kehrte

[1] Eine vollständige kritische Biographie des Heiligen giebt es noch nicht. Über die bisher vorliegenden Quellen vgl. *Lamy*, Études de Patrologie orientale. L'Université Catholique. Nouv. Série III (1890), 335 s.

Ephräm in die Welt zurück, aber nur, um sie alsbald wieder zu verlassen und sich unter Leitung eines frommen Mannes in stiller Zurückgezogenheit dem Gebet und der Buße zu widmen. So erzählen die „Bekenntnisse" [1]. Der Bericht enthält nichts Widersprechendes, erklärt vielmehr vortrefflich das Verständnis, das Ephräm für die Auffassungsweise und das Leben des Volkes besaß, den reifen, ernsten Blick und den liebevollen Eifer, mit dem er aller sich annahm. Er hatte in jungen Jahren tief in alle Abgründe menschlicher Bosheit und Sittenlosigkeit geblickt und mit der vollen Schwungkraft einer jugendlichen Seele sich der Führung der Gnade anheimgegeben, um sich selbst zu heiligen und andern ein Retter aus den Irrpfaden des Lebens zu werden.

Völlig verbürgt ist die Thatsache, daß der hl. Jakob, der von 309 bis 338 die Kirche von Nisibis regierte, sich des jugendlichen Ephräm annahm und ihm eine treffliche religiöse Erziehung angedeihen ließ. Im Alter von achtzehn Jahren wurde Ephräm getauft. Aus der stillen Klause, wo er dem Gebet und dem Studium oblag, führte ihn Bischof Jakob dann als seinen Begleiter zu der ehrwürdigsten und bedeutsamsten Versammlung jener Zeit, zum ersten allgemeinen Konzilium von Nicäa. Da sah der neunzehnjährige Jüngling den ersten christlichen Kaiser, die Bekennerbischöfe, welche die letzten und furchtbarsten Christenverfolgungen überlebt hatten, den jugendlichen Athanasius, welcher den begonnenen Kampf der Kirche gegen den Arianismus so glorreich zu Ende führen sollte, den ganzen Episkopat, der die Gottheit Christi so einmütig und begeistert gegen die Lehre des Arius verteidigte.

Nach Nisibis zurückgekehrt, lebte Ephräm hier bis zum Jahre 364 an der Seite des Bischofs Jakob und seiner Nachfolger Babu, Volageses und Abraham. Die im ganzen friedlichen Zeiten des Bischofs Jakob wurden zuletzt durch die furchtbare Belagerung getrübt, welche 337 der Perserkönig Schâpûr II. mit ungeheurer Heeresmacht über die Stadt verhängte. Im Jahre 345 sah Nisibis den Kaiser Konstantius in seinen Mauern, und Friedensverhandlungen mit den Persern ließen ein Ende der Kämpfe und Leiden erhoffen, die unter Babu die Kirche und das Land bedrängten. Doch die Verhandlungen zerschlugen sich, da die Perser ganz Armenien und Mesopotamien verlangten. Im Jahre 348 erschien Schâpûr wieder vor Nisibis und belagerte es drei Monate. Bischof Babu, dem es gelang, viele Gefangene von den Persern loszukaufen, starb im folgenden Jahre. Eine dritte, noch viel schrecklichere Belagerung durch Schâpûr im Jahre 350 wurde zwar ebenfalls siegreich zurückgeschlagen; allein die Persernot hörte damit nicht auf. Die Perser durchzogen sengend und plündernd die benachbarten Provinzen, und 359 fiel die syrische Festung Anazit in ihre Hände. Nicht lange danach (361) bestieg Julian der Apostat den Kaiserthron und machte

---

[1] Acta Sanct. Bolland. Febr. I, 56—60.

den gewaltsamen Versuch, das Heidentum im Orient und Occident neu aufleben zu lassen.

Während dieser drangsalvollen Jahre stand Ephräm erst als Schüler, dann als Freund, Ratgeber und Gehilfe den Bischöfen von Nisibis zur Seite. Er war weder Priester noch Diakon. Wir wissen von keiner offiziellen Stellung, die er bekleidet hätte. Wahrscheinlich lebte er als Mönch in großer Strenge und Eingezogenheit, wirkte aber zugleich als Redner, Prediger und Lehrer an der Schule, die Bischof Jakob begründet hatte. Die Heiligkeit seines Lebens, seine Kenntnis der Schrift und der kirchlichen Lehre, sein apostolischer Eifer, seine rednerische Begabung und seine dichterische Sprachgewalt verliehen ihm ein ungewöhnliches Ansehen und einen mächtigen Einfluß. In ihm lebte gewissermaßen die Überlieferung des großen Bischofs Jakob fort, der ihn einst mit auf das Konzil von Nicäa genommen hatte und der durch seine unbeugsame Kraft und Festigkeit die folgenden Bischöfe weit überragt zu haben scheint. Ihm schrieb das Volk nächst dem Bischof Jakob die Errettung der Stadt bei der ersten Belagerung durch Schâpûr zu. Sie flößten den bestürzten Verteidigern neuen Mut ein, als die Perser bereits Bresche in die Mauer gelegt hatten und alles verloren schien. Sie boten die ganze Bevölkerung zur Arbeit auf, so daß während einer Nacht an der bedrohten Stelle ein neuer innerer Wall aufgeworfen wurde. Auf die Bitte Ephräms bestieg dann der heilige Bischof am andern Tage den Wall und rief Gottes Macht gegen die Bedränger seines Volkes zu Hilfe. Da brach ein ungeheurer Schwarm von Stechmücken über die persische Übermacht herein, hemmte die Krieger, versetzte die Pferde und Elefanten in Wut und führte in den Reihen der Perser eine solche Verwirrung herbei, daß sie die Belagerung aufheben mußten. Mehrere alte Kirchenschriftsteller, sogar der Arianer Philostorgios, schreiben die Rettung der Stadt dem hl. Jakob zu, wenn sie auch nicht alle von Theodoret erwähnten Einzelheiten bestätigen.

Unter inneren und äußeren Stürmen brach indes die Macht des Römerreiches langsam zusammen. Kaiser Jovian sah sich 364 genötigt, die langumstrittenen Grenzprovinzen und mit ihnen auch die Festung Nisibis an die Perser abzutreten. Die meisten Christen wanderten jetzt aus. Ephräm zog zuerst in die Berge von Beth-Garbain, wo er einst die Taufe empfangen, dann nach Amida (Diarbekr), von wo seine Mutter herstammte, endlich nach Edessa, wo er sich für die noch übrigen Jahre seines Lebens bleibend niederließ. Von hier aus besuchte er den hl. Basilius in Cäsarea, der ihn zum Diakon (nach der Ansicht einiger zum Priester) weihte. Nach seiner Rückkehr bezog er eine Einsiedelei in der Nähe von Edessa, wo er mit einer Anzahl Mönche zusammenlebte und sie im Ordensleben wie in den heiligen Wissenschaften heranschulte. Er wirkte aber auch, wie früher zu Nisibis,

als Redner und Prediger in der Stadt, als überaus fruchtbarer Schriftsteller weit über deren Weichbild hinaus. Er starb 373, im selben Jahre wie sein großer Zeit- und Kampfgenosse Athanasius von Alexandrien. Gleich diesem hat er unermüdlich bis zum Tode die Irrtümer der Gnostiker, Arianer, Manichäer und anderer Sekten von der Kirche Gottes abgewehrt und die reine kirchliche Lehre in zahllosen Schriften erklärt und verteidigt.

Seine Schriften erlangten im ganzen Morgenlande, bald auch im Abendlande ein nicht geringeres Ansehen als jene der griechischen Kirchenlehrer Athanasius, Basilius, Gregorius von Nazianz und Gregorius von Nyssa. Sie wurden nicht bloß ins Griechische, sondern auch vielfach ins Armenische, Koptische, Äthiopische und Arabische übersetzt. Sozomenos stellte ihn sogar über die griechischen Kirchenschriftsteller. „Obwohl er keinen Lehrer hatte", sagt er von Ephräm[1], „und nichts seine künftige Bedeutung ankündigte, gelangte er doch rasch in der syrischen Sprache zu einer so hohen Bildung, daß er in den schwierigsten Problemen der Philosophie das Richtige traf, durch Leichtigkeit und Glanz der Rede, durch Fülle und Gediegenheit des geistigen Gehaltes die griechischen Schriftsteller weit überflügelte. Denn wenn man die Schriften der letzteren in die syrische oder in eine andere Sprache übersetzt und dabei die Würze sozusagen der feinen griechischen Wendungen abstreift, werden sie gleich ertappt und verlieren ihre frühere Anmut. Bei den Reden des Ephräm verhält es sich jedoch nicht so. Seine Schriften sind schon zu seinen Lebzeiten ins Griechische übersetzt worden und werden noch bis heute übersetzt und lassen nicht viel von ihren ursprünglichen Vorzügen vermissen. Auf griechisch gelesen, erweckt er dieselbe Bewunderung wie im syrischen Urtext."

3. Ephräm als Schriftsteller.

Ebensowenig wie die gleichzeitigen griechischen und lateinischen Kirchenschriftsteller verfolgte Ephräm zunächst rein literarische oder künstlerische Ziele. Als seine Hauptaufgabe betrachtete er es vielmehr, die göttlichen Offenbarungen an der Hand der heiligen Schriften beider Testamente sowie der kirchlichen Überlieferung zu lernen und zu lehren, zu verkünden und zu verteidigen. Sein ganzes Leben lang blieb die Bibel sein tägliches Studium, seine geistige Nahrung, sein Trost und seine Freude. Zu allen Büchern derselben, vielleicht die deuterokanonischen ausgenommen, hat er Kommentare geschrieben in schlichter, einfacher Prosa, zum Alten Testament im Anschluß an die Peschittho, zu den Evangelien im Anschluß an das Diatessaron[2].

[1] *Sozomenos*, Hist. Eccl. III, 16 (*Migne*, Patr. pr. LXVII, 1087. 1088).

[2] Näheres über sein Wirken als Schrifterklärer bei O. Bardenhewer, Patrologie (Freiburg i. Br. 1894) S. 362 ff. 365. *Ceillier*, Auteurs sacrés VI (Paris 1860), 440 s.

Die übrigen zahlreichen Schriften Ephräms[1] sind sämtlich in metrischer Form abgefaßt, teils Reden (Mêmrê oder Mimrê) teils eigentliche Hymnen oder sangbare Lieder (Madrâschê). Aus ihrer Gesamtheit spricht ein göttlich erleuchteter Lehrer, ein in der Schrift gründlich bewanderter Gelehrter, ein gewaltiger Redner, ein ebenso erhabener als zartsinniger Dichter. Doch wie sich der dogmatische Lehrgehalt und die religiöse Begeisterung wechselseitig stützen und durchdringen, so läßt sich auch seine gewaltige Beredsamkeit von seiner Poesie nicht ganz und systematisch trennen. Ein mächtiger Hauch der Poesie durchweht seine Reden, aber ein mehr lehrhafter, oratorischer Zug dämpft mitunter auch seine Dichtungen. Er dichtete nicht, um zu dichten, sondern um zu lehren, zu predigen, zu rühren, zu beten, zu lobsingen, Gott zu verherrlichen und auch andere zur Verherrlichung Gottes anzuregen. Was ihn hauptsächlich zur Pflege der poetischen Form bewog, war das Unheil, welches Bardesânes und Harmonius mit ihren verführerischen Ketzerliedern anrichteten.

„Als der gottselige Ephräm bemerkte," so erzählt sein syrischer Biograph, „wie alles vom Gesang sich hinreißen ließ, so erhob sich dieser fromme Mann gegen die Spiele und Tänze der Jugend, sammelte Töchter des Bundes (d. h. heilige, gottgeweihte Jungfrauen) und lehrte sie Lieder. Diese Gesänge verfaßte er in Worten hohen Sinnes und voll geistiger Weisheit auf die Geburt und Taufe und Fasten und die ganze Heilsanstalt Christi, auf sein Leiden, seine Auferstehung und Himmelfahrt. Ebenso hat er auch auf die Märtyrer, die Buße und die Hingeschiedenen Lieder verfaßt. Die Töchter des Bundes versammelten sich jedesmal an den Festen des Herrn und an Sonntagen und Märtyrerfesten. Da stand dann Ephräm wie ein Vater in ihrer Mitte als Lehrer des geistlichen Zitherspiels und ordnete ihnen die mannigfaltigen Gesänge und lehrte sie die anmutige Abwechslung derselben, bis sich ganz Edessa zu ihm drängte und die Schar der Gegner beschämt sich zerstreute."[2]

Die Kunstformen, deren sich Ephräm bedient, sind durchweg sehr einfache. In den „Reden" beschränken sie sich darauf, daß dieselben in Zeilen von gleicher Silbenzahl abgefaßt sind, die durch den Wortaccent einen gewissen Wohlklang gewinnen und so dem Gedächtnis leichter sich einprägen;

---

[1] Die Hauptausgabe seiner Werke ist: S. P. N. Ephraem Syri Opera omnia quae extant Graece, Syriace et Latine, in sex tomos distributa: opera et studio *I. S. Assemani, P. Benedicti* et *Steph. E. Assemani.* 6 vol. fol. Romae 1732—1746. — Wichtige Ergänzungen dazu veröffentlichten: J. J. Overbeck (S. Ephraemi Syri etc. Opera selecta. Oxonii 1865), G. Bickell (S. Ephr. Syri Carmina Nisibena. Lips. 1866), T. J. Lamy (S. E. Hymni et Sermones. Malines 1882—1883). Ältere Ausgaben verzeichnet bei *Lamy,* Studies in Oriental Patrology. Dublin Review. 3th Ser. XIV (1885), 20.

[2] P. Pius Zingerle, Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm I (Kempten 1870), 33.

am häufigsten sind Verse von sieben Silben: das sogen. Ephrämsche Metrum. Auch die Hymnen und Lieder bestehen aus solchen gleich langen Verszeilen, in welchen der Reim nur selten auftritt, welche sich aber zu Strophen von verschiedenem Umfang, von vier bis zu zwölf Versen, verbinden[1]. Das Hauptgewicht liegt im Gedanken selbst, in der Kraft und Schönheit des Ausdrucks, in Bildern und Vergleichen.

4. Geistliche Zeitgedichte.

Wann Ephräm zu dichten begonnen und in welcher Reihenfolge sich seine Dichtung entwickelt hat, wissen wir nicht. Wie manche Punkte seines Lebens, harrt auch dieser noch weiterer Forschung und Aufklärung. Eine Anzahl der von Bickell herausgegebenen Carmina Nisibena weisen indes deutlich genug auf die Zeit seines Aufenthaltes in Nisibis von 350—364 als ihre Entstehungszeit hin (also etwa in das 44.—58. Lebensjahr des Dichters)[2]. Eines derselben knüpft sich an die dritte Belagerung von Nisibis durch Schâpûr II. und ist zugleich von hohem geschichtlichen wie poetischen Wert. In erschütternden Zügen zeichnet es die furchtbare Lage der belagerten Stadt.

Nachdem der Perserkönig die Stadt von allen Seiten eingeschlossen, führte er rund um die Mauern Erdwälle auf und ließ nach deren Vollendung den Fluß Mygdonius, an welchem Nisibis lag, in die so entstandenen Gräben leiten, teils um mit Booten bis an die Mauern zu gelangen, teils um mittels des abgeleiteten Stromes die Mauern zu unterwühlen. Die Einwohner hielten sich tapfer. Als jedoch der Strom wirklich eine Bresche in die Mauer riß, wurde ihre Lage eine höchst bedrängte[3]. In diesen furchtbaren Augenblick versetzt uns Ephräms Gedicht. Er sieht schon die Wasser weiter eindringen in die Stadt; aber er sieht auch im Geiste die Wasser der Sündflut vor sich, aus denen Gott Noe und die Arche wunderbar gerettet, und im Namen der Stadt, diese personifizierend, ruft er vertrauensvoll den Allmächtigen um Hilfe an:

---

[1] S. H. Grimme, Der Strophenbau in den Gedichten Ephräm des Syrers, mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform. Freiburg i. d. Schw. 1893; Grundzüge der syrischen Betonungs- und Verslehre (Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLVII, 276—307). — Über die Anwendung von alphabetischen Strophen und Akrostichen vgl. Dr. Geiger, Alphabetische und akrostichontische Lieder bei Ephräm (Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXI, 469—476). G. Bickell, Noch ein Wort über alphabetische und akrostichische Lieder Ephräms (ebd. XXVI, 809—811).

[2] *G. Bickell*, Conspectus rei Syrorum literariae (Monasterii 1871) p. 28.

[3] *Theodoret.*, Historia religiosa. I. Iacobus (*Migne*, Patr. gr. LXXXII, 1303 sq.); Hist. Eccl. l. II, c. 26 (ibid. LXXXII, 1075 sq.). — *Iuliani* Imp. Orat. I, 27 sq.; II, 63 sq.

Barmherz'ger Gott, der Noe Ruh' gespendet,
Weil er dir, Gnadenreicher, Spenden brachte!
Er brachte Opfer dar und hielt die Flut auf,
Er weihte Gaben und empfing Verheißung.
Gebet und Weihrauchduft versöhnte dich,
Du schwurst und schenktest ihm den Regenbogen,
Damit, wenn Wasserflut der Erde drohe,
Sie zu verderben, sie zu überströmen,
Derselbe gegen sie gespannt dastünde
Zur Flucht, zum neuen Mute für die Erde.
Dein Eidschwur mag den Frieden uns bewahren,
Dein Bogen mag mit deinem Zorne streiten;
Den Bogen spanne aus, die Flut zu zwingen,
Denn ihre Wellen stürmen unsre Mauern! [1]

In ergreifendster Weise macht der Dichter dann alle Beweggründe geltend, welche ihm der Vergleich mit Noe an die Hand giebt, um seinen Bittruf zu unterstützen. Für Noe traten nur vorbildliche Opfer ein, für Nisibis das Blut Christi und die Erneuerung seines Kreuzopfers auf dem Altare. Die Arche ist nur von Fluten umdräut, Nisibis zugleich von Hügeln, Speeren, Wällen. Die Sündflut traf mit Recht ein Geschlecht, das sich nicht bekehren wollte; aber in Nisibis erschallt trotz aller Sündhaftigkeit der Bittruf innigster Reue; deshalb sollen die Fluten die Stadt nicht zerstören, sondern sie von ihren Sünden rein waschen. Wie aus der Arche sich die Erde von neuem bevölkerte, so soll das verheerte Syrien aus der geretteten Stadt wieder neues Leben erhalten. Auch der Ölzweig, der Noe und den Seinen Hoffnung brachte, ist schon da: er ist das Gottvertrauen, das noch in Nisibis lebt:

Denn nicht auf sand'gem Grund steht meine Lehre.
Ich steh' auf einem Felsen, fest gegründet,
Mein Glaube ist auf deinen Fels gebaut;
Verborgen und verschleiert ist der Grundstein,
Dem ich vertrau', doch stützt er meine Mauern.

Auf diesen Glauben sich stützend, erneuert der Dichter dann seinen Hilferuf. Es gilt hier nicht das Leben von Tieren wie in der Arche, sondern zahlreiche Menschenleben, nicht ein paar Frauen nur, sondern Scharen von jungfräulichen Seelen, nicht einen Cham, der gegen seinen Vater frevelte, sondern großherzige Christen, welche die Nackten bekleideten und alle Werke der Barmherzigkeit ausübten. Doch nicht auf Verdienste will er pochen, sondern alles nur erhoffen von Gottes unbegrenzter Güte und Macht:

[1] Carmina Nisib. I. Übersetzt von C. Macke, Hymnen aus dem Zweiströmeland (Mainz 1882) S. 11 ff.

Erwäge meine Lage und die Noes,
Und wär' mein Schmerz auch leichter als der seine,
So mögen wir uns gleichen in der Rettung;
Denn siehe, meine Kinder stehn wie Noe
Inmitten von Empörern und von Feinden.
O Herr, schenk mir den Frieden mit den Meinen,
Zu Boden schmettere, die draußen stehn,
Laß so mich einen Doppelsieg erringen,
Und da mich dreimal jener Wütrich anfiel,
Mag Christus seine Gnade dreifach spenden;
Laß nicht den Bösen deine Huld besiegen,
Besiege ihn, der dreimal mich bedrängte!
Der Erde Grenzen mag mein Sieg durchfliegen,
Und Ruhm dir auf dem Erdenrund bereiten!
Der du am dritten Tage auferstanden,
Laß in der dritten Trübsal uns nicht sterben!

Des heiligen Sängers Bittgesang verhallte nicht ungehört. Es gelang den Verteidigern von Nisibis nicht bloß, dem weiteren Einbruch des Wassers zu wehren, sondern auch den zerstörten Teil der Mauer wieder herzustellen. Der Fluß aber durchbrach jetzt den Erdwall, den Schâpûr um die Stadt gezogen. Ein Angriff zu Wasser wurde unmöglich, und als die Perser nichtsdestoweniger an der Bresche einen Sturmangriff versuchten, blieben sie mit ihren Rossen und Elefanten im Schlamme stecken. Mit nicht geringem Verlust sah Schâpûr sich nun genötigt, die Belagerung aufzugeben [1].

Mehr Glück hatten die Perser neun Jahre später bei der Belagerung von Anazit, einer Tochterstadt von Nisibis in der Nähe von Amida. Bei einer furchtbaren Hitze gelang es ihnen, der Stadt Vorrat und Wasser vollständig abzuschneiden und sie so zur Übergabe zu zwingen. Auch diese Belagerung hat Ephräm in einem ergreifenden Liede besungen, indem er abermals seine Worte der Stadt Nisibis in den Mund legt.

Meine Kinder sind getötet,
Meine Tochterstädte draußen,
Umgestürzt sind ihre Mauern,
Ihre Kinder sind zerstoben,
Ihre Tempel sind zertreten.

Und die Vogelsteller scheuchten
Meine Tauben aus dem Turme;
Sie verließen ihre Nester,
Senkten ihren Flug zur Tiefe
Und sie fielen in die Netze. . . .

---

[1] F. Justi, Geschichte des alten Persiens (Berlin 1879) S. 189. 190.

Und wo Ströme Milch entquollen,
Reichlich flossen, überströmten
Meinen Knaben, meinen Kindern,
Ist die Milch versiegt den Kleinen,
Mangelt Wasser den Entwöhnten.

Und im herben Todeskampfe
Fällt das Kind vom Schoß der Mutter,
Nicht vermag es mehr zu trinken,
Sie vermag nicht, es zu stillen,
Sie verhauchen ihre Seelen. . . .

Als ich hoffte aufzusteigen,
Aus der Stürme Macht gerettet,
Da umtosten mich die Stürme
Schlimmer in des Hafens Buchten
Als auf hohen Meereswogen.

Da ich Unerfahrne glaubte,
Daß mein Fahrzeug festgeankert,
Aus der Schlucht emporgestiegen,
Schleuderten mich meine Sünden
Wieder in des Abgrunds Tiefe.

Schaue, Herr, auf meine Glieder,
Wie vom Schwerte sie durchbohrt sind,
Und zerfleischt sind meine Arme,
Und des Speeres blut'ge Male
Meinen Seiten eingegraben!

Rotgeweint sind meine Augen,
Schlimmes hören meine Ohren,
Klage tönt aus meinem Munde,
Trauer ist in meinem Herzen —
Halte ein, o Herr, nicht weiter![1]

Diese zwei Gesänge stehen nicht vereinzelt. In einer ganzen Reihe ähnlicher Zeitgedichte[2] nimmt Ephräm an den großen öffentlichen Ereignissen seiner Vaterstadt teil, erhebt seinen Bittruf bei neuen Gefahren von seiten der Perser, zieht aus den überstandenen Leiden heilsame Lehren und Mahnungen, ruft zum Gebete für die bedrohten Nachbarstädte auf und trauert über deren schwere Heimsuchung.

In einer andern Reihe[3], die wir kirchliche Zeitgedichte nennen könnten, besingt er die Bischöfe von Nisibis, mit denen er zusammenlebte, Jakob, Babu, Vologeses (Valagesch) und Abraham, verherrlicht ihre Tugenden und

---

[1] Carmina Nisib. X. Übersetzt von Macke a. a. O. S. 26 ff.
[2] Carmina Nisib. I—XII. [3] Carmina Nisib. XIII—XXI.

Verdienste, verteidigt sie gegen ungebührliche Angriffe, feuert sie begeistert an zur Erfüllung aller Pflichten des Hirtenamts, besonders zum Kampfe wider Häresie und Heidentum.

Voll des Jubels wünscht er dem noch jugendlichen Bischof Abraham Glück, der mit Märtyrermut dem stolzen Cäsar Julian entgegentrat und dessen Versuch, das Heidentum in Nisibis wiederherzustellen, vereitelte.

Mit nicht geringerer Freude aber begrüßt er den neuen Kaiser Jovian, der, selbst fromm und gläubig, der Kirche keinen Kampf mehr aufdrängt, sondern das Schwert gegen die äußeren Feinde des Reiches wendet, während es dem Bischof nun möglich wird, in Liebe und Sanftmut, in voller Eintracht mit der bürgerlichen Gewalt, die Wunden zu heilen, welche der lange Zwist nach innen und außen geschlagen.

In die Zahl dieser Zeitgedichte lassen sich auch die vier Gesänge reihen, welche Ephräm im Jahre 363 gegen den Kaiser Julian, die Irrlehrer und die Juden dichtete, nach der Melodie „Haltet euch an die Wahrheit" [1]. Der erste beginnt folgendermaßen:

Des Kaisers Scepter soll in treuer Hut
Das Volk beschirmen und das Land erhalten,
Von ihm verscheuchen wilder Tiere Brut; —
Doch anders war des Apostaten Walten:
Die Bestien jubelten, als sie ihn sahn,
Die Wölfe drängten froh sich ihm zur Seite,
Es konnten Leu und Panther fröhlich nahn,
Der Schakal heulend grüßen seine Beute.

In Nebel, Sturm und Regen rast heran
Die Wolfsbrut, frei von ihren alten Ketten,
In grimmer Gier, in jähen Hungers Bann:
Wer wird die heil'ge Herde Christi retten? — —
Doch sieh! Das Scepter bricht, dem sie vertraut,
Und sie versinken in die alte Trauer:
Sie haben auf ein schwaches Rohr gebaut,
Und ihre Freude war von kurzer Dauer.

Mit hinreißender Gewalt schildert er im dritten dieser Gesänge seine Eindrücke an der Leiche Julians des Abtrünnigen, als Jovian dieselbe zur Bestattung nach Tarsus bringen ließ und sie unterwegs durch Nisibis getragen wurde. Noch merkwürdiger aber ist der vierte dieser Gesänge als

---

[1] Zuerst veröffentlicht von Overbeck an der Spitze seines Werkes: S. Ephraemi etc. Opera selecta (Oxonii 1865), in deutsche Prosa übersetzt von G. Bickell in der Zeitschr. für kathol. Theologie II (Innsbruck 1878), 335—356. Wir haben versucht, eine möglichst treue Wiedergabe des Sinnes mit der Anwendung des Reimes zu verbinden.

Zeugnis für die schon anderweitig beglaubigte Thatsache, daß wunderbare Vorfälle den verblendeten Kaiser am Wiederaufbau des Tempels von Jerusalem verhinderten. Ephräm spricht darüber folgendermaßen:

Die Thoren! Als der Tempel herrlich ragte,
Hat ihn zertrümmert ihre freche Hand;
Als niemand mehr nach seinen Resten fragte,
Will neu ihn wieder baun ihr Unverstand.
Sie schleiften ihn, da trotzig kühn er prangte;
Sie liebten ihn, da er vernichtet war.
Jerusalem vor neuem Schrecken bangte,
Da wieder nahte der Zerstörer Schar.
Es rief den Höchsten an, ihm beizustehen,
Und Gott erhörte seines Volkes Flehen.

Er winkt den Stürmen — und sie wehn und brausen;
Der Erde winkt er — und sie wankt und bebt;
Den Blitzen — ihre Funken niedersausen;
Der Luft — und nächtlich Dunkel sie umschwebt;
Den Mauern — prasselnd stürzen sie zusammen;
Den Thoren — klaffend weit ihr Rachen schnaubt;
Glut bricht hervor. Es zehrt ein Meer von Flammen
Die Lehrer auf, die Daniel nicht geglaubt,
Daß ewig werde die Verwüstung währen.
Sie lasen's, hielten es für eitle Mären:
Was sie nicht lernten, müssen sie erfahren,
Das Strafgericht wird's ihnen offenbaren!

5. Gruppierung und Charakteristik der Gedichte Ephräms.

Die Syrer schreiben Ephräm (nach Assemani) 12 000 metrische Stücke zu, die Kopten eine noch größere Zahl. Sozomenos, der ein Jahrhundert nach ihm lebte, hörte, er habe 300 Myriaden (3 Millionen) Verse geschrieben. Diese Angaben sind wohl übertrieben, auch wenn man die oratorischen, dogmatischen und asketischen Schriften mitrechnete, die zwar in Versen geschrieben, aber thatsächlich prosaisch sind. Doch auch abgesehen von diesen bleibt noch immerhin eine stattliche Zahl eigentlicher Dichtungen übrig, die, meist schon ursprünglich in Cyklen geordnet, sich in die folgenden Gruppen reihen: 1. Religiöse und kirchliche Zeitgedichte (etwa 33); 2. Gesänge wider Julian den Abtrünnigen (4); 3. Gesänge wider die Ketzer (56); 4. Gesänge über den Glauben wider die Grübler (87); 5. Gesänge über die Kirche und die Jungfräulichkeit (103); 6. ein längeres Lied über „die Perle" (Sinnbild des Glaubens und des Erlösers zugleich, in 7 Gesängen); 7. liturgische Hymnen auf den gesamten kirchlichen Festkreis (darunter 27 auf Weihnachten, fast ebenso viele auf Epiphanie, 21 auf das letzte Abendmahl, noch zahlreichere auf den Kreuzestod Christi und auf die seligste

Jungfrau, verschiedene auf heilige Märtyrer und Bekenner[1]); 8. Grabgesänge (85); 9. der Triumph Christi über Satan und Tod (in 17 Gesängen); 10. das Paradies Eden (15); 11. Mahnreden (76); 12. der ägyptische Joseph (in 12 Büchern)[2].

Bei so häufiger Behandlung derselben Stoffe waren Wiederholungen nicht zu vermeiden, und der heutige Leser kann leicht den Eindruck der Eintönigkeit bekommen, wenn er die wohl zu verschiedener Zeit abgefaßten Hymnen über einen und denselben Stoff hintereinander liest. Auch in einzelnen Gedichten wiederholt sich mitunter (ganz wie in der griechischen und lateinischen Hymnik) derselbe Gedanke, bald in variierender Wendung, bald als Refrain (syrisch 'Ûnitho) oder litaneiartiges Gebet. Dennoch entwickelt Ephräm nicht nur in der Auffassung verschiedener Stoffe und Geheimnisse, sondern auch in der Behandlung eines und desselben Vorwurfs eine bewundernswerte Mannigfaltigkeit, Tiefe, Kraft und Innigkeit[3]. Nur aus Mangel an dogmatischem Verständnis und religiöser Stimmung ist es zu erklären, wenn ihm alle und jede poetische Begabung, Kunst und Bedeutung abgesprochen worden ist.

Am häufigsten und einläßlichsten verweilt Ephräm bei der Betrachtung jener mächtigen Grundwahrheiten, welche im gefallenen Zustand des Menschengeschlechts fast allein vermögend sind, den Menschen vom Irdischen und

---

[1] Die Hymnen auf den heiligen Eremiten Abraham Kidunaja übersetzt von P. Martin in der Zeitschr. für kath. Theologie IV (1880), 426—437.

[2] *Bedjan*, St. Ephrem, Histoire complète de Joseph. Poème en 12 livres. Nouv. éd. Paris 1891.

[3] Wertvolle Gesichtspunkte für Ephräms Beurteilung giebt P. Pius Zingerle in seinem Aufsatz „Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug", in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XV, 629—647. Eine eingehendere Würdigung von Ephräms Poesie bietet *C. Ferry*, Saint Ephrem, poète (Paris 1877); doch umfaßt dieselbe nicht alle Dichtungen Ephräms, noch alle gleich ausführlich, so daß eine neue Bearbeitung des Gegenstandes lohnend wäre. — Über die technischen Vorzüge seiner Dichtungen sagt H. Grimme (Der Strophenbau in den Gedichten Ephräms des Syrers S. 7. 8): „Sehen wir hier ganz vom Inhalte seiner Poesien ab, so hat er die Form in so meisterhafter, origineller Weise gehandhabt, daß er unter den großen Verskünstlern des Orients mit an erster Stelle genannt werden muß. Während spätere Größen der syrischen Literatur, ein Isaak von Antiochien, Jakob von Sarug und andere, sich mit der Anwendung einer einzigen Versform begnügen, erschöpft Ephräm die Kunstmittel der syrischen Metrik. . . . Vor allem in der Zusammenfassung der Verse zu Strophen offenbart sich sein fein abwägender Formensinn. Wie ihm alles zum Verse wurde und alle Verse zu Strophen zusammenwuchsen, so schuf er der orientalischen Kirche einen überreichen Kanon von religiösen Gesängen, deren Form und Inhalt bezaubernd nicht nur auf die Syrer, sondern auch auf die Christen des Occidents, besonders die Griechen, einwirkte und eine neue Richtung in ihrer Poesie, die Hymnologie in accentuierenden Rhythmen, begründete."

Sündigen loszureißen, zum Streben nach dem Ewigen und Göttlichen zu bewegen und ihn in diesem Streben gegen alle Verlockungen und Gefahren siegreich zu bewahren: bei der Betrachtung des Todes, der Vergänglichkeit alles Irdischen, der Gerichte Gottes, des jüngsten Tages, der ewigen Sündenstrafe, der Sünde selbst und ihrer Folgen, der Buße und ihrer Notwendigkeit, der Menschwerdung und des Opfertodes Christi, der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, ohne deren praktische Anerkennung der Mensch weder Barmherzigkeit finden noch zu wahrer Liebe und sittlicher Vollendung gelangen kann.

Eine Ästhetik, welche sich vom Christentum losgesagt, pflegt diese Betrachtungsstoffe als abscheulichsten Störenfried ihrer sensualistischen und naturalistischen Neigungen zu verabscheuen, als kunstfeindliche Mönchsphantasien oder zelotische Kapuzinaden aus dem Kreise des wahrhaft Schönen zu verweisen[1]. Sie bilden indes nicht nur die großen, unvermißbaren Grundpfeiler einer christlichen Welt- und Lebensanschauung, sondern auch die bestimmenden Grundaccorde einer wahrhaft christlichen Poesie. Ohne die sittliche Läuterung und Reinheit, welche sie vermitteln, schweben alle andern religiösen Anwandlungen und Stimmungen in der Luft, ist alle christliche Dichtung eine Blume ohne Wurzel, eine gehaltlose Phantasmagorie.

---

[1] Am rücksichtslosesten hat G. L. Eichhorn als blutjunger Dozent in Jena (er zählte erst 25 Jahre) über die gesamte syrische Literatur den Stab gebrochen (in der Vorrede zu seiner Ausgabe von *W. Jones*, Poeseos asiaticae comm. libri VI. Lipsiae 1777). Ihm folgte dann Gottfried von Herder, der in seinen „Ideen" von den Syrern sagt: „Sie waren kein Volk, kein selbstgewachsener Stamm in einer mütterlichen Erde: sie waren Christen, sie waren Mönche. Ihre Sprache konnten sie lehren, was aber in ihr schreiben? Liturgien, Auslegungen der Schrift, klösterliche Erbauungsbücher, Predigten, Streitschriften, Chroniken und geistlose Verse. Daher in der syrisch-christlichen Literatur kein Funke jener Dichtergabe, die aus der Seele flammt und Herzen erwärmt; eine elende Künstelei, Namenregister, Predigten, Chroniken zu versifizieren, ist ihre Dichtkunst. In keine der Wissenschaften, die sie bearbeitet, haben sie Erfindungsgeist gebracht, keine derselben mit Eigentümlichkeit behandelt. Ein trauriger Erweis, wie wenig der asketisch-polemische Mönchsgeist bei aller politischen Klugheit leiste. In allen Weltteilen hat er sich in dieser unfruchtbaren Gestalt gezeigt und herrscht noch auf den tibetanischen Bergen, wo man bei aller gesetzlichen Pfaffenordnung auch keine Spur eines freien, erfinderischen Genius antrifft. Was aus dem Kloster kommt, gehört auch meistens nur für Klöster" (Ideen zur Philosophie der Geschichte. 1791. Herders Werke [Hempel] XII, 47). — Zwar hat der bekannte Orientalist Rödiger (bei Ersch und Gruber, Encyklopädie, Art. „Ephräm") im Jahre 1841 dieses Urteil als ungerecht nachgewiesen. Aber nach einem solchen Empfehlungsbrief von seiten des gefeierten Klassikers haben es Johannes Scherr und Adolf Stern für völlig überflüssig gehalten, in ihrer allgemeinen Geschichte der Literatur die Syrer auch nur zu erwähnen. Durch ein solches Totschweigen wird nun allerdings die Aufgabe eines Literaturhistorikers wesentlich abgekürzt und erleichtert; aber wissenschaftlich ist ein solches Verfahren jedenfalls nicht.

Ephräm verliert deshalb durch diese tieferuste Richtung nichts an wahrer und echter Poesie. Er ist der große Vorläufer und Bahnbrecher der späteren christlichen Dichtung, der erschütternde Sprecher und Herold jener Tausende von Büßern, Mönchen und Einsiedlern, welche damals in Syrien, Palästina und Ägypten das Ordensleben und in ihm die sittliche Erneuerung des Abendlandes begründeten, während das Römerreich mit den Trümmern der hellenischen Bildung in einem wirren Chaos der schrecklichsten Korruption zusammenbrach.

6. Grabgesänge.

Wie die allgemeinen und die kirchlichen Gelegenheitsgedichte Ephräms, so sind auch seine „Grabgesänge" zumeist als Gelegenheitsgedichte recht eigentlich aus dem Herzen seines Volkes hervorgewachsen, dessen Leben er mitlebte und dessen Schicksal er bis ins Grab und darüber hinaus liebevoll verfolgte. Wir finden ihn als Leidtragenden an der Gruft von Bischöfen und Fürsten, Priestern und Mönchen, wie am Sarge schlichter Bürger, Hausmütter, Jünglinge, Mädchen. Einem Vater legt er das folgende Lied auf sein frühverstorbenes Söhnchen in den Mund:

Liebes Söhnchen, von der Gnade
In dem Mutterschoß gebildet,
Durch Erbarmung hold gestaltet,
Tratst du in die Welt der Leiden,
Wie ein Blümchen aus dem Boden.
Ach, da sengte dich der Tod,
Glühendheißer als die Sonne,
Machte deine Blätter fallen,
Machte sterbend dich verwelken.
Dennoch wag' ich's nicht, zu weinen
Über dich; denn sieh, ich weiß es,
Daß der Sohn des Königs dich
Führte in sein Brautgemach.

Deiner Lieder Stimme rühret
Mich noch immer, tönt mir wieder
Ins Gehör, mich tief betrübend,
Und ich horche, mich erinnernd,
Tiefbeweget deinen holden
Tönen, deinen süßen Worten.
Doch wenn ich darüber klage,
Faßt sich meine Seele wieder,
Lauscht erstaunt den Himmelsliedern
Und der sel'gen Geister Hymnen,
Die bei deinem Hochzeitsmahle
Ewig Hosianna rufen [1].

So gestalten sich diese „Grabgesänge" bald zum schlichten, innigen Liede, bald entwickeln sie sich zur ergreifenden Elegie, bald erschwingen sie sich zum erhabenen Hymnus, bald breiten sie sich zur längeren liturgischen Kantate aus, zu einer Art Traueroffizium mit Einzelgesängen, Responsorien, Chören und Wechselchören. Nur wem am Grabe alles eins ist, dem können diese Gesänge einförmig erscheinen. Denn der Dichter schlägt die mannigfaltigsten Saiten an, die zarteste Trauer, den innigsten Schmerz, die freudigste Hoffnung, die tiefste Wehmut, die erschütterndste Furcht vor Gottes

[1] Necrosima XXXVI, übersetzt von Zingerle, Ausgewählte Schriften des heiligen Kirchenvaters Ephräm IV (Innsbruck 1830—1838), 78. 79.

Gerichten, die siegesfreudigste Zuversicht auf ein ewiges Leben. Alle Schrecken und Schauer des Todes hat er aber in dem großartigen Bilde vereinigt, das er offenbar als Augenzeuge von der Pest entworfen hat, die, wahrscheinlich im Jahre 362, nach langer Dürre und Trockenheit in Nisibis herrschte und deren Sozomenos und der hl. Chrysostomus Erwähnung thun.

Ein großes Fest hielt jetzt der Tod,
Berief und lud die Nationen
Und Völker aller Sprachen ein;
Berief die Könige und Fürsten,
Die Mächtigen und die Gebieter,
Berief den ganzen Erdenkreis,
Und brachte Stämme und Geschlechter,
Die Inseln auch und die drauf wohnen
Von jedem End' der Welt daher,
That auf das gier'ge Totenreich,
Den Schlund, der jegliches verschlingt.
Der Tod stand wie ein König mitten
In der Behausung aller Toten,
Umringt von seinen Kriegesheeren
Und Myriaden ohne Zahl,
Der Menschheit dichtgedrängten Scharen,
Die er berief, um ihn zu kennen.
Zu Boden stürzte er die Menschheit
Und warf sie in der Toten Dunkel;
Zu ganzen Hügeln häuft er unter
Den Stummen auf die Redenden.
Der Gräber Rachen ist nun offen,
Geschlossen der Paläste Thor;
Von Leichen strotzen jetzt die Gräber,
Die Häuser stehen menschenleer.
Betreten ist der Weg zur Gruft,
Und öde der zum Haus des Lebens.
Nie satt sind Grab und Totenreich,
Die Grüfte sagen nie: „Genug!"
Schon hat ein jeder sein Geschäft
Und alle Arbeit aufgegeben,
Gebäud' und Eigentum verlassen,
Und jedermann gräbt sich ein Grab.
Sie graben Tage sich und Nächte
Die Gräber, und entkommen nicht.
Da sorgt ein jeder, seiner Leiche
Bald eine Grube zu bereiten;
Die ist ihm lieber als die Betten,
Mit reichen Decken überzogen.
Ein jeder strebt, so viele Gräber,
Als Leute zählt sein Haus, zu graben,
Verkaufet alles, was er hat,
Um sich die Werkzeug' zu verschaffen.
Verachtet ist das Gold und Silber,
Und nur die Gräber sind geschätzt.
Gleich einem Quell, der nie versiegt,
Strömt fort der Weg ins Totenhaus;
Der Leichen Zahl gebrechen Gräber,
Und jeder sorgt fürs seinige,
Um erst für seine Leich' ein Grab
Zu haben, andre dann zu bringen.
Für Gräber ist zu wenig Erde;
Man gräbt sie auf und wirft sie weg.
So modern Leichen ohne Gräber,
Verwesen ohne Totenträger.
Der Menschheit Hoffnung ist dahin,
Des Sterbens Tag ist angebrochen,
Und jeder zieht dem Leben jetzt
Ein Grab als seine Wohnung vor,
Voll Furcht, er möchte sterben und
Sein Leichnam keinen Platz mehr finden.
Die leben, preisen jene glücklich,
Die da zuerst gestorben sind;
Denn ihnen ward die schuld'ge Ehre
Und die Bestattung nach Gebrauch.

Der Boden, der die Toten trägt,
Verfault und stinkt, von Leichen voll.
Die höchste Schönheit ist zerstöret
Und liegt als Moder zwischen Toten.
Die reizendsten und schönsten Körper
Sind nun Gewürme in der Gruft.
Ein großes Fest ist bei den Gräbern,
Dort sind nun Lebende und Tote;
Die Toten liegen in der Erde,
Und jene weinen bei den Gräbern.
Zerstöret ganz sind die Gestalten,
Wie auch die Bildungen der Menschen,
Den Knecht erkennt man nicht vom Herrn,
Den Häßlichen vom Schönen nicht.
Der Tod zog aus gleich einem Schnitter
Und mähte ab die ganze Menschheit,
Riß Säuglinge vom Mutterschoße,
Nahm aus den Betten weg die Kinder,
Nahm fort die Jünglinge vom Felde,
Die Mädchen aus der Häuser Innerm,

Die Bräutigame von der Hochzeit,
In Klag' und Trauer diese wandelnd,
Und warf die Bräute tot dahin,
Zerstörend ihre Brautgemächer.
Gesang und Tanz macht' er verstummen
Und stimmte Klaggesänge an.
Der eilte aus der Stadt, da traf
Der Tod ihn, und er fiel dahin;
Und jener klopft an eine Pforte,
Der Tod antwortet ihm heraus.
Die wandeln auf der Straße hin,
Da unterbricht der Tod den Gang;
Und andre sind zum Gehen fertig,
Der Tod kommt ihnen schon entgegen.
Der rüstet eine Hochzeit zu,
Doch läßt der Tod ihm nicht die Freude;
Und jener flieht vor seinem Herrn,
Der Tod trifft ihn und macht ihn frei;
Und wo er jeden überfällt,
Da richtet der sein Grab sich zu.
Leer sind die Häuser und verödet,
Die Gräber voll und überdeckt,
Sie stehen alle offen, doch
Der Häuser Thüren sind geschlossen.
Der Scherz ist von der Erd' entflohen,
Und jede Freude ist dahin;
Nur Weinen herrschet rings und Seufzen,
Und Klag' und Gram nimmt überhand.
Die Erde schreit von großem Schmerze
Und flehet heiß zu Gott empor:

„Gebiet, o Herr, dem gier'gen Tode,
Die Hand vom Schwerte abzuziehn!
Ich bin wie eine Witwe nun,
Von Todesängsten rings umgeben.
Die Wege sind von Menschen leer,
Die Häuser öde von Bewohnern,
Und einsam trauern alle Straßen,
Der Menschenmenge ganz beraubt.
Nimm an, o Herr, nach deiner Milde
Der Tiere Schreien und Gebrüll!
Die Tenne weint um ihren Herrn,
Der Landmann läßt die Arbeit stehn,
Die Herde weinet um den Hirten,
Zerstreuet auf dem Berg umher.
Das Pferd fühlt Wehmut und beweint
Den Herrn mit kläglichem Gewieher.
Sieh, unsre Felder gehn zu Grunde,
Weil ihre Bauern Leichen sind.
Die Weinberg' klagen und die Triften,
Des größern Viehes Weide einst.
Verschließ, o Herr, des Abgrunds Pforte,
Und stopf' des Todes Rachen zu;
Versperre aller Gräber Schlund,
Die in der Wut der Tod geöffnet.
Verödung herrschet in den Häusern,
Und Totenstille in den Gassen.
Die Häuser stinken von Geschwüren,
Die Straßen von der Leichen Menge.
Von außen, innen, hier und dort
Regieret nun der Moderduft.
Der Tod macht' eine Kelter uns,
Wovon die ganze Erde spricht,
Warf ihre Völker dort hinein
Und trat sie wie die Trauben dann."

O Brüder, laßt uns nie vergessen,
Welch Fest der Tod bei uns gefeiert!
Ach, wär' auch unser Herz von Stein,
Wir müßten fühlen unser Elend.
Drum still vielmehr mit Thränen jetzt,
Und trocknen wir der Waisen Thränen!
Laßt uns nicht heute Mitleid fühlen
Und morgen bittre Hasser sein!
Laßt insgesamt uns immer flehen
Zu Gott mit unbeflecktem Herzen,
Daß er die Pest von uns entferne
Und gnädiglich die Strafe hemme,
Und daß wir, wann am End' er kommt
In Herrlichkeit, mit ihm einziehn
Ins Brautgemach (des Himmelreichs)[1].

7. Dogmatische Gesänge.

In Ephräms „Gesängen wider die Ketzer" wiegt natürlich das didaktische Element vor. Um sie richtig zu würdigen, muß man sich in seine Zeit zurückversetzen, wo Gnostiker von allen Spielarten, Manichäer, Arianer,

[1] Necrosima LXIII, übersetzt von Zingerle a. a. O. IV, 110—115.

Astrologen und Fatalisten das aufblühende Christentum mit allen Mitteln damaliger Bildung befehdeten, auch poetische Formen nicht verschmähten, um die Jugend in ihre Netze zu ziehen. In buntestem Wirrwarr mischten sich da Reste alter Götterfabeln mit platonischen und orientalischen Träumereien, ein am Jenseits verzweifelnder Materialismus mit den hochmütigsten, abstrusesten Spekulationen. Gegen all diese Mächte erhebt sich Ephräm mit den Waffen einer kraftvollen, oft schneidenden Satire, die indes immer hohen Ernst und heilige Würde bewahrt. In den „Gesängen wider die Grübler" stellt er sich dann die Aufgabe, jenem Chaos von Irrtümern und ihrem gemeinsamen Quell, dem menschlichen Stolz und Vorwitz, gegenüber die wirkliche, übernatürliche Welt mit ihren erhabenen Geheimnissen, im Gewande der Poesie dem Geist und Herzen des Volkes näher zu rücken, das Unsichtbare und Unerforschliche in erhabenen Bildern anzudeuten, ohne den Schleier des Geheimnisses anzutasten, den wunderbaren Bund der Gottheit mit der Menschheit zu besingen, ohne beide in irriger Weise zu mischen oder zu trennen, alle Zierde der sichtbaren Schöpfung zum Lobe Gottes heranzuziehen, ohne den Unendlichen im endlichen Symbol, den Unbegreiflichen im menschlichen Bilde, die unbegrenzte Vollkommenheit in irdischen Worten und Formen erschöpfen zu wollen. In einem eigenen Lied, einem Mahnruf an einen jüngeren Dichter, hat er dieses Programm christlicher Dichtkunst herrlich formuliert [1]. In hohem Grade hat er es auch verwirklicht. Denn der religiöse Lehrstoff ist in diesen Gesängen nicht nur durchweg volkstümlich und wahrhaft poetisch erfaßt, die Begeisterung des Dichters erhebt sich nicht selten zu erhabenem, lyrischem Schwung. In den herrlichsten Bildern feiert er die allerheiligste Dreifaltigkeit, die Gottheit Christi, die Menschwerdung. Fast ein Jahrtausend vor dem Sänger des Lauda Sion hat er schon in begeisterten Strophen das Lob der heiligen Eucharistie angestimmt.

Den Engeln — diesen Geistern — gab
Einst Abraham der Menschen Speise;
Sie aßen — dies war wunderbar —.
Doch sehet nun ein neues Wunder!
Den Wesen, noch in Fleisch gehüllt,
Giebt unser großer Herr da Feuer
Und Geist zu essen und zu trinken!

Als Strafe fiel das Feuer einst
Verzehrend nieder auf die Sünder;
Des Allerbarmers Feuer fährt
Herab und wohnet in dem Brote.

[1] Adversus Scrutatores XXIII, übersetzt von Zingerle a. a. O. V, 88—92. Prosaübersetzung in Thalhofers Sammlung (Kempten) II, 98—100.

Statt jenes Feuers, das verzehrt,
Genießt ihr nun im Brote Feuer
Und eßt darin das wahre Leben.

Ein Feuer fiel vom Himmel einst,
Verzehrend des Elias Opfer.
Das Feuer der Erbarmung ward
Zum Opfer uns des ew'gen Lebens.
Die Opfer hat das Feuer einst
Verzehrt; in deinem Opfer essen
Wir nun, o unser Herr, dein Feuer!
— — — — — — — —

Dein Brot ist jenes Fressers Tod,
Der uns zu seinem Brote machte;
Dein Kelch vernichtet auch den Tod,
Der uns seit Adams Fall verzehret.
Du, unser Herr, bist unser Brot
Und Trank, nicht um dich zu verzehren,
Nur um mit dir vereint zu leben[1].

Wie hier, so lehnt sich Ephräms Poesie auch sonst vielfach an Bilder, Aussprüche und Vorstellungen der Bibel; dieselben erscheinen aber bei ihm, wie bei andern großen christlichen Dichtern, durchaus eigenartig aufgefaßt, begeistert durchdacht und wahrhaft künstlerisch zu etwas Neuem gestaltet, das nicht nur den Stempel der überlieferten Wahrheit an sich trägt, sondern auch jenen des tiefsten Gefühls und echter Schönheit. Das gilt besonders von den liturgischen Liedern, mit welchen er den ganzen christlichen Festkreis verherrlicht hat. Leider können wir auch hier nicht beim einzelnen verweilen, sondern müssen uns begnügen, eine oder die andere Probe aus seinem Weihnachtscyklus anzuführen.

In diesen Weihnachtsliedern spiegelt sich schon die schlichte Einfalt und der zarte Liebreiz späterer Krippengesänge. Der Mutter Gottes legt er folgenden Gruß an das Christkind in den Mund:

Wer machte die Jungfrau
Empfangen, gebären
Den Einen, Vielfachen,
Den Kleinen und Großen,
Der ganz ist bei mir
Und ganz bei dem All?

Der Tag, an dem Gabriel
Erschienen mir Armen,
Verwandelte plötzlich
Zur Herrin die Magd.

Magd deiner Gottheit
Bin ich und Mutter
Zugleich deiner Menschheit,
O Herr und Sohn!

Wie schnell ward die Magd
Zur Königstochter,
Durch dich, o des Königs Sohn!
Siehe, die Niedrige
Ward Enkelin Davids
Wegen deiner, o Davids Sohn!

[1] Adversus Scrutatores X, übersetzt von Zingerle a. a. O. V, 43 ff.

Die Tochter der Erde
Erhebt durch den Himmlischen
Sich zu dem Himmel.

Wie soll ich erstaunen!
Da liegt vor mir
Ein greises Kind,
Erhoben sein Auge
Zum Himmel ganz,
Nie ruht das Lallen seines Mundes,
Auch wenn es mir scheint,
Daß sich mit Gott nur
Bespreche sein Schweigen.

Wer sah je ein Kind,
Das alles durchschaut?
Sein Schauen verrät
Es als den Lenker
Aller Geschöpfe, die oben und unten.
Sein Blick ist der Blick
Des Allgebieters.

Wie öffn' ich dir, Urquell,
Die Quelle der Milch?
Wie geb' ich dir Nahrung,
Ernährer des Alls,
An deinem Tische?
Wie leg' ich dir Windeln an,
Strahlenumhüllter?

Wie soll ich dich nennen?
Nicht weiß es mein Mund,
O Sohn des Lebend'gen!
Wag' ich's, zu nennen dich Josephs Sohn,
So beb' ich; du bist nicht erzeugt von ihm,
Seinen Namen zu leugnen
Fürcht' ich mich auch;
Er ward mir verlobt.

O Sohn nur des Einen,
Soll ich dich nennen auch Mehrerer Sohn?
Dich sprechen nicht aus
Myriaden von Namen;
Denn Gottes Sohn und des Menschen Sohn
Bist du, zugleich auch Davids Sohn
Und Herr der Maria.

Wer machte dich sprachlos,
O Herr der Sprachen?
Ob deiner reinen Empfängnis
Verleumdeten Böse mich.
Heiligster, rette der Mutter Ehre,
Zeig deine Macht,
Damit sie es sehen,
Woher ich dich empfing!
Ich bin nun verhasset nur deinetwegen,
Der du liebest das All!
Sieh, man verfolgt mich,
Weil ich empfing und gebar
Die *eine* Zuflucht der Menschenkinder.
Adam erfreu' sich;
Denn du bist der Schlüssel
Zum Paradiese.

Sieh, wütend empört sich
Gegen deine Mutter ein Meer,
Wie gegen den Jonas.
Siehe, Herodes —
Eine tobende Flut —
Strebt zu ertränken den Herrn der Meere.
O, wohin flieh' ich?
Lehre mich du es,
Herr seiner Mutter!
Mit dir will ich fliehen,
Durch dich zu gewinnen
Das Leben an jeglichem Ort.
Bei dir ist der Kerker
Kein Kerker mehr;
Denn himmelwärts steiget
Durch dich der Mensch.
Bei dir ist das Grab auch
Nimmer ein Grab;
Denn die Auferstehung bist du![1]

An diesen erhabenen Gruß der Madonna reiht sich ein epischer Gesang, der zuerst die zwei Herolde Christi, den Stern als Boten seiner Gottheit, Johannes als Boten seiner Menschheit, beschreibt und dann das Christkind der Reihe nach von Simeon und Anna, Elisabeth und Zacharias begrüßen läßt, jedesmal in einem kurzen, lieblichen Gedichte, das sich in dramatischer

[1] In Nat. Dom. IV, übersetzt von *Zingerle* a. a. O. IV, 249—252.

Lebendigkeit in die Erzählung einflicht. Diese meldet dann die freiwillige Huldigung des Johannes und die unfreiwillige des Herodes und endlich die glorreiche Vollendung der Epiphanie in der Huldigung der Könige und in der feierlichen Anerkennung Christi bei seiner Taufe.

Der Stern des Lichtes
Ruft in der Luft:
„Seht des Königs Sohn!"
Der Himmel steht offen,
Hell strahlet das Wasser,
Die Taube erscheint!
Die Stimme des Vaters
Ruft lauter als Donner
Mit doppeltem Ruf:
„Dies ist mein Geliebter!"
Die Wächter verkünden,
Die Kinder erheben
Hosanna-Gesang.
Dies sind die Stimmen, welche oben und
Hienieden laut des Sohnes Herolde waren;
Und dennoch — Zions Todesschlaf entfloh
Beim Schall der Donnerstimmen nicht.
Es ward betrübt, bestürzet, fuhr empor,
Ermordet' ihn, weil er es aufgeweckt[1].

8. Gesänge über die Passion und das Paradies.

Zu den originellsten und wohl auch bedeutendsten poetischen Leistungen Ephräms gehört eine Reihe von Gesängen, in welchen er das Erlösungswerk als Triumph Christi über seine Feinde, besonders über Tod und Teufel, feiert und welche in ihrer teils epischen teils dramatischen Ausführung gewissermaßen den Ansatz zu einer Messiade und zugleich zu einem Passions- und Osterspiel in sich enthalten[2]. Die Darstellung beginnt mit einer Höllenversammlung, wie sie später Vida, Tasso, Milton, Klopstock und andere christliche Epiker zur Verwendung gebracht haben. Ephräm ist ihnen hierin jedoch um ein Jahrtausend zuvorgekommen. Auf einen gewaltigen Ruf strömen alle Mächte der Finsternis zusammen, um zu beratschlagen, was gegen Christus zu thun sei. Denn der Vorabend der Passion ist angebrochen. Der Herr kniet duldend und betend am Ölberg. Schon durch sein bisheriges Wirken sieht die Sünde, die Mutter der Dämonen, ihr Reich bedroht. Satan zählt in langer Rede die bereits erlittenen Niederlagen auf. Auch der Tod und der Scheol ergehen sich in düsteren Klagen; beiden hat

[1] Ebd. IV, 255. 256.

[2] Zuerst veröffentlicht von G. Bickell unter den Carmina Nisibena, zum Teil übersetzt von Zingerle, Ausgew. Schriften II (Kempten), 153—221, und Macke a. a. O. S. 95—157.

der Erlöser schon wiederholt die sichere Beute entrissen. Abermals greift dann Satan zum Wort und schildert die Schwierigkeiten, auf die er in seinem bisherigen Kampfe wider Christus gestoßen. Er ist unschlüssig, welche Politik er weiter verfolgen soll: der Versuch, ihn aus der Welt zu schaffen, könnte ebenso verhängnisvoll ausschlagen als ein weiteres Gewährenlassen seines Wirkens. Selbst die Angst und der Blutschweiß am Ölberg bürgen ihm nicht für sicheres Gelingen. Doch die ganze Schar der unterweltlichen Gewalten drängt zu weiterem Kampf. Der Tod rät Satan, in Judas zu fahren, Christus durch den Friedenskuß zu verraten, und sich dann mit den Pharisäern zu seinem völligen Untergang zu verbünden. Der Dialog ist sehr lebendig und charakteristisch geführt; doch ungleich schöner und wertvoller ist das Charakterbild, das in demselben von Christus entworfen wird, und von dem gewaltigen Weltkampfe, der sich in seinem Leiden und Tode entscheiden soll.

Wie im ersten Gesang die Schmerzensnacht am Ölberg nur eben kurz gestreift wird, so im zweiten die übrige Passion. Dann wird die Darstellung wieder dramatisch. Der Tod steht siegesgewiß am Thore der Unterwelt und erwartet Christus als seine Beute. In grandiosen Zügen schildert er seine bisherigen Triumphe über die Menschheit, hält aber plötzlich inne — denn ein Strahl des Lichtes Christi durchzuckt den Scheol und bricht die Macht des Todes für immer.

Jetzt trauert der Tod um den Sturz seiner Herrschaft, unterwirft sich indes schließlich und huldigt dem göttlichen Sieger, der triumphierend aus der Vorhölle emporsteigt. Die drei Gesänge, durch welche die Klage des Todes sich fortspinnt, treten durch ihre Länge völlig aus dem Rahmen der ersten dramatischen Scene heraus, führen aber die darin angeschlagenen Accorde mit hohem Schwunge weiter. Es ist dem Dichter sichtlich nicht darum zu thun, die bloße Klage des Todes weiter auszuspinnen, sondern vielmehr die Auferstehung Christi, diese Grundlehre des Christentums, in ihren Beziehungen zum natürlichen Leben des Menschen, zu den Offenbarungen und Thatsachen des Alten Bundes, zur Gottheit Christi und zum ewigen Reiche des Neuen Bundes möglichst vielseitig und erhaben zum Ausdruck zu bringen. In ähnlicher Weise zeichnet er in den zwei folgenden Gesängen den Triumph Christi über den Satan, indem er uns nochmals in die Vorhölle zurückversetzt, wo Satan in langer Rede sich selbst und das ganze Weltsystem der Sünde schildert und siegesfroh des Gekreuzigten zu spotten beginnt, als plötzlich die Auferstehung all seinen Plänen und all seinem Stolze ein jähes Ende macht:

„Schließ auf, laß Jesum sehn, Hohn über ihn!
Wo ist nun deine Macht?“ sei unser Spottlied!
Denn sieh, drei Tage liegt er schon im Grabe.

Wir wollen sprechen: „Du, drei Tage tot,
Der an dem vierten Lazarus erweckte,
Belebe nun dich selbst!“ — Des Scheols Thore
Erschloß der Tod — in hellen Strahlen schoß
Ein Lichtglanz von dem Antlitz unsres Herrn;
Blind, wie die Sodomiter, tasten sie
Und suchen Scheols Thor, das sie vergessen.

Den Erlöser selbst läßt Ephräm in diesen Gesängen nie das Wort ergreifen. Sein bloßes Erscheinen und die Dazwischenkunft der Engel macht all den Drohungen und Bemühungen der Feinde ein Ende. Auf ein episches oder dramatisches Ganze hatte es übrigens der Dichter nicht abgesehen. Jeder Gesang steht für sich und hängt nur lose mit den folgenden zusammen. Nach der entscheidenden Niederlage Satans folgen noch mehrere Gesänge. In dem einen beklagt sich Satan über die Wunder, welche die nach Edessa gelangten Reliquien des heiligen Apostels Thomas daselbst wirken, in einem andern über die Bekehrung der Sünderin von Naim und des Zachäus; dazwischen steht ein höchst merkwürdiger, lebhafter Dialog, in welchem Tod und Teufel miteinander darüber streiten, wer von ihnen die größere Macht besitze. In einem feierlichen Monolog mahnt dann der Tod die Menschen, sich hienieden nicht allzusehr abzumühen und nicht unmäßig um die Toten zu trauern. Endlich ergreift der Dichter selbst das Wort und feiert dankbar die Schöpfung, Wiederherstellung und Vollendung des Menschen durch den göttlichen Heilsplan, der Teufel und Tod in der Auferstehung der Leiber überwindet.

Eine Ergänzung dieses Schlußbildes finden wir in den herrlichen zwölf Gesängen, welche Ephräm eigens der Schilderung des Paradieses gewidmet hat, um in den Wonnen eines irdischen Edens auch die Seligkeit des Himmels ahnen zu lassen.

Vom schadenvollen Froste,
Von glühendheißer Wärme
Weiß jener sel'ge Ort
Der höchsten Wonne nichts.
Es ist der Freuden Hafen,
Des Süßen Sammelplatz,
Des Lichtes und der Klarheit Wohnung;
  Dort rauscht der Harfen Menge,
  Dort schallen ringsum Zithern,
  Hosannalieder tönen
  Und Hymnen dort vereint.

Als Wehr umgiebt es rings
Die Ruhe allumfriedend;
Als Mau'r und Vormau'r ist
Der Friede allversöhnend.

Der Cherub, der's bewacht,
Ist hold den Sel'gen drin,
Doch schrecklich den Verworf'nen draußen.
  Bei jenem allerreinsten
  Und heil'gen Paradiese
  Ist, was du immer hörst,
  Nur rein und geist'ger Art.

Die Blumen jenes Landes
Sind dichter ausgesäet,
Und glänzender als dieses
Sichtbaren Himmels Sterne.
Auch weht von jenem Dufte,
Der milde dort erquickt,
Ein Teil als Arzt den Schmerzen der
  Verfluchten Erde zu,
  Und heilt durch seine Kraft
  Die Krankheit, die in sie
  Gekommen durch die Schlange[1].

So klingt Ephräms Poesie, wie alle christlich-religiöse Poesie, durchaus nicht düster und traurig, welt- und menschenfeindlich aus, sondern in Accorden der reinsten und heiligsten Freude. Eine ähnliche Stimmung beherrscht sein großes Lied über die „Perle", unter deren Bild er sowohl den christlichen Glauben als seinen Urheber und Hauptgegenstand, das menschgewordene Wort, besingt. Auch in seinen dogmatischen Gedichten „Wider die Grübler" triumphieren Liebe und Begeisterung für den dreieinigen Gott und für die gnadenvolle Menschwerdung des Sohnes in bilderreicher Sprache und feurigem Schwung über die frostigen Einreden stolzen Zweifels und verwegener Grübelei. Es weht da dieselbe Luft wie in Dantes Paradies, wo sich die Formen scholastischer Definitionen und Disputationen mit dem Blütenduft und Sonnenglanz des Himmels umkleiden. Wer Dante trotz all seiner Schulphilosophie und Schultheologie, seiner tief-ethischen und darum ernsten Grundrichtung, seiner breiten Ausführung derselben Hauptmotive dennoch als einen der größten Dichter aller Zeiten ehrt, wird schwerlich umhin können, den hl. Ephräm als den ersten seiner großen Vorläufer und als einen der größten Dichter des Orients[2] anzuerkennen. Seine Paradiesesschilderungen mit jenen des Korâns zu vergleichen, hieße schon ihm unrecht thun. Ein noch größeres Unrecht aber ist ihm dadurch angethan worden,

[1] Hymn. de Paradiso X, übersetzt von Zingerle a. a. O. IV, 166. 167.

[2] „Un des premiers et des plus grands poètes de l'Orient", so nennt ihn der in der altklassischen Literatur wohlbewanderte französische Akademiker Gaston Boissier (Les Origines de la poésie chrétienne. Revue des Deux Mondes, 3e Pér. X [1875], 102).

daß man unter christlichen Völkern die verkommensten Liebesdichter der Perser und Araber höher angeschlagen hat als den sprachgewaltigen Dichter von Nisibis, den ältesten Weihnachtssänger der Christenheit, den großen Vorläufer der christlichen Osterspiele und Autos, den erhabenen Verkünder der Auferstehung, den die christliche Vorzeit einst mit vollem Rechte die „Harfe des Heiligen Geistes" genannt hat.

Viertes Kapitel.

Weiterer Verlauf und Kulturbedeutung der syrischen Literatur.

In Bezug auf Gehalt und Form blieben die Gesänge Ephräms mehr oder weniger maßgebend für die folgenden syrischen Dichter[1]. Balai besang den Bischof Acacius von Aleppo, ähnlich wie Ephräm die Oberhirten von Nisibis besungen hatte. Er bevorzugte Strophen mit fünffüßigen Versen, die dann später nach ihm benannt wurden[2]. Cyrillonas erhob Klagegesänge über den Einfall der Hunnen, die 395 Syrien verwüsteten, ähnlich wie Ephräm zuvor bei den persischen Invasionen seine Stimme zu Gott erhoben hatte[3]. Wer nur subjektive Träumereien für Poesie hält, wird solchen Zeitgedichten freilich wenig Geschmack abgewinnen. Um dieselbe Zeit (gegen Anfang des 5. Jahrhunderts) beginnt übrigens auch eine historische Literatur, welche natürlich zuerst das erste Heldenzeitalter der christlichen Geschichte, die Leiden und Triumphe der Märtyrer, zu ihrem Gegenstande nahm.

---

[1] Grundlegend für die syrische Literatur ist *I. S. Assemani*, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, recensens codices syriacos, arabicos etc., de iussu et munificentia Clementis XI. 3 tomi in 4 voll. Romae 1719—1728 (nach W. Wright „one of those works which may be justly styled *κειμήλιον ἐς ἀεί*"); dann *W. Wright*, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum. London 1870—1872. — *G. Bickell*, Conspectus rei Syrorum literariae. Monast. 1871. — Gedrängte Übersicht bei W. Wright, Artikel Syriac Literature in Encyclopaedia Britannica XXII (London 1887), 824 ff., separat gedruckt und ergänzt unter dem Titel: A short History of Syriac Literature. London 1894. — *Rubens Duval*, La littérature syriaque (Anciennes littératures chrétiennes II). Paris 1899. — Nestle, Syrische Grammatik. 2. Aufl. Berlin 1888.

[2] *G. Cardahi*, Liber Thesauri de arte poetica Syrorum (Romae 1875) p. 25—27. *Bickell*, Conspectus p. 21. Thalhofer, Biblioth. der Kirchenväter XLI, 68. *W. Wright*, Catalogue II, 673.

[3] *Overbeck*, S. Ephrem Syri etc. Opera selecta p. 162. — *Wenig*, Schola Syriaca p. 160—162. — *Bickell*, Conspectus p. 46. — Thalhofer a. a. O. XLI, 67 und XLIV. — *W. Wright*, Catalogue II, 670.

Ehe sich aber die syrische Kirche völlig von den schweren Schlägen erholen konnte, welche ihr die heidnische Christenverfolgung, die gnostischen, arianischen und manichäischen Sekten und die Einfälle der Perser zugefügt hatten, sollte sie von zwei neuen Häresien, jener des Nestorius und jener des Eutyches, nahezu tödlich getroffen werden. Trotz des Entscheides der Kirchenversammlungen von Ephesus (431) und Chalcedon (451) fiel der größere Teil der Bevölkerung, von ehrgeizigen und streitsüchtigen Sektenhäuptern mißleitet, zu der einen oder andern dieser Irrlehren ab und blieb für immer von der einen, wahren Kirche Christi getrennt. Die daraus entsprießende religiöse Verwirrung prägte sich auch der Literatur auf, obgleich dieselbe in der Hauptsache religiös blieb und — den trennenden Grundirrtum abgerechnet — die andern Überlieferungen des christlichen Altertums fast unverändert bewahrte, so daß später z. B. der monophysitische Jakob von Sarug (Serûgh) lange für einen orthodoxen Schriftsteller gehalten werden konnte, die häretischen Schriftsteller fortfuhren, nicht nur den hl. Ephräm, sondern auch die großen griechischen Kirchenväter, wie Athanasius, Basilius u. a., als ihre Lehrer zu betrachten und zu verehren.

Vorkämpfer des alten Glaubens waren Rabbûlâ (oder Rabûlâs), der Sohn eines heidnischen Götzenpriesters, nach seiner Bekehrung ein musterhafter Mönch, von 411—435 Bischof von Edessa, und Isaak, von den Syrern der Große zubenannt, Abt eines Klosters zu Antiochien. Er starb bald nach dem Erdbeben, das 459 letztere Stadt zerstörte, also etwa 460. Von Rabbûlâ haben sich nur wenige Schriften erhalten[1]; Isaak dagegen, der in seiner Jugend Rom besuchte, war ein fast ebenso fruchtbarer Schriftsteller als der hl. Ephräm. Er schrieb an die 200 metrische Homilien, zahlreiche Hymnen und Zeitgedichte[2]. Gedichte über die im Jahre 404 in Rom gehaltenen Festspiele und über die Einnahme Roms durch Alarich (410) erinnern an seinen Aufenthalt im Abendlande. Daß ein Papagei, der in den Straßen von Antiochien Ἅγιος ὁ Θεός rief, ihn veranlaßte, ein religiöses Gedicht von 2137 Versen abzufassen, das mag für den modernen Abendländer wohl einen gewissen naiven, komischen Beigeschmack haben, ist aber in sich ebensowenig lächerlich als sein langer Bußgesang (von 1929 Versen) oder das erschütternde Bußleben des hl. Simeon des Styliten

[1] Nur einige Predigten und Hymnen, bei *Overbeck* l. c. p. 210 sqq. 245 sqq. 362 sqq., übersetzt von Bickell bei Thalhofer a. a. O. S. 102—104. *W. Wright*, Catalogue II, 651.

[2] *Assemani*, Bibl. Orient. I, 214—234 (Verzeichnis ders.). — *Cardahi*, Liber Thesauri p. 21—25. — *Overbeck* l. c. p. 379—381. — *Zingerle*, Monumenta Syriaca I, 13—20, und Chrestom. Syr. I, 299 sq. 387 sq. — Tübinger Theol. Quartalschr. LII (1870), 92—114. — *G. Bickell*, S. Isaaci Antiocheni, Doctoris Syrorum, Opera omnia. I. Giessen 1873; ibid. II. 1877.

(gest. 459), zu dessen Säule sich nicht bloß Priester und Mönche, sondern auch die Mächtigen der Erde, ungezählte Volksscharen, selbst die wilden Stämme der Wüste herbeidrängten, um in heiliger Reue, bewegt und gebessert von dannen zu gehen [1]. Es ist eine Zeit, die man nicht nach dem engen Maßstabe moderner Aufklärung beurteilen darf. In dem trüben Sektengewirr und in dem allgemeinen Sittenverfall verkörperten diese heiligen Büßer jenes Streben nach oben und jenen erhabenen Lebensernst, der allein Rettung bringen konnte; und was sie betend und duldend lehrten, das spiegelt sich in den vielbespöttelten Hymnen und Liedern der syrischen Mönche.

Nachfolger des Bischofs Rabbûlâ wurde 435 jener Ibas (syrisch Ihibhâ oder Hibhâ), der durch seinen Brief an den Perser Maris (Mârî) bekannt ist [2]. Er hatte in seinen jungen Jahren an der persischen Schule von Edessa mitgeholfen, die Werke des Theodor von Mopsuestia ins Syrische zu übersetzen. Deshalb des Nestorianismus angeklagt, von den Synoden zu Tyrus und Beirût freigesprochen, von der Räubersynode zu Ephesus verurteilt, dann durch das Konzil von Chalcedon wieder in sein Amt eingesetzt, leitete er die Kirche von Edessa noch bis 457. Von seinen Madraschen ist nichts erhalten; aber seine Beteiligung an den verwickeltsten theologischen Disputationen beweist, daß er vollständig auf der Höhe der damaligen griechischen Theologie stand, die nicht nur eine tüchtige dialektische Schulung, sondern auch eine ausgebreitete Kenntnis der heiligen Schriften und der bisherigen patristischen Literatur voraussetzte [3].

Das Unglück der orientalischen Kirche bestand keineswegs darin, daß ihre führenden Männer mit subtilster Schärfe, unermüdlichem Eifer und großer Gelehrsamkeit die Geheimnisse der Offenbarung untersuchten, sondern darin, daß sie sich dabei von unwürdigem Strebertum, Ehrgeiz, Streitsucht und irdischen Rücksichten leiten ließen, die kirchliche Autorität verachteten und lieber sich von der gottgesetzten Einheit losreißen wollten, als auf ihre unhaltbaren Sondermeinungen zu verzichten. Hätten diese häretischen Kampf-

---

[1] *P. Delehaye* S. J., Revue des questions hist. LVII (1895), 52 s. — Zur Geschichte der Säulensteher: Stimmen aus Maria-Laach XLVIII (1895), 344—346. — *Nöldeke*, Sketches from Eastern History. London 1892.

[2] Er bildete eines der drei Kapitel in dem sogen. Dreikapitelstreit. Vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte I (3. Aufl. Freiburg i. Br. 1884), 494 ff.

[3] Eine Handschrift vom Jahre 411 (Cod. 12150 Add. Brit. Mus.) enthält die Recognitiones des hl. Klemens, die Reden des Titus von Bostra gegen die Manichäer, die Theophania des Eusebius und des letzteren Geschichte der Märtyrer von Palästina. Eine Handschrift von 462 (in St. Petersburg) umfaßt die syrische Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, wahrscheinlich schon zu dessen Lebzeiten angefertigt.

hähne nicht unaufhörlich den kirchlichen Frieden gestört, so hätte die Theologie der Literatur und der Poesie nicht nur nicht geschadet, sondern ihrer Entwicklung, wie bei andern Völkern, den fruchtbarsten Boden und die schönsten Eingebungen dargeboten[1].

Wie die Übersetzung von Eusebius' Kirchengeschichte und anderer bedeutenden patristischen Werke schon vor die Zeit der Trennung fällt, so auch die frühesten Übersetzungen aristotelischer Werke[2]. Das Interesse für die griechischen Väter und deren Schriften drängte von selbst auch auf die Bekanntschaft mit der älteren griechischen Literatur, an der diese sich in Athen und anderwärts geschult hatten. Unter den furchtbaren Wirren, mit welchen die monophysitische Bewegung seit dem Konzil von Chalcedon den ganzen Orient in Flammen setzte und welche wiederholt die gewaltsame Dazwischenkunft der Kaiser nötig machten, ward jedoch die friedliche Weiterentwicklung der Schule von Edessa völlig geknickt. Nestorianer und Monophysiten mißbrauchten ihr religiöses wie profanes Wissen nur im Dienste ihrer widerspenstigen Streitlust. Kaiser Zeno sah sich 489 genötigt, die Schule von Edessa zu schließen und ihre häretischen Lehrer auseinander zu jagen. Barsaumâ, der Hauptführer der Nestorianer, mußte schon vorher von Edessa fliehen und ließ sich in dem persischen Nisibis nieder, wo er von 486—496 als Bischof waltete. Um ihn sammelten sich andere Häupter dieser Sekte, unter ihnen wahrscheinlich Narsai (Narses), Mârî der Perser, Jazidâdh und Ara, die sämtlich als Schriftsteller erwähnt werden[3]. Acacius, Katholikos zu Seleucia, Mikhâ, Bischof von Lâšhôm, und andere Nestorianer verbreiteten die Schriften des Nestorius und des Theodor von Mopsuestia weiter nach Persien hinein, wo sie bei den sassanidischen Herrschern meist in Gunst standen oder wenigstens in Frieden gelassen wurden[4]. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts war die Mehrzahl der Christen in Persien

---

[1] Etwas ungerecht erscheint deshalb Nöldekes Vorwurf: „Wie sollte freilich eine nur von Geistlichen und Mönchen gepflegte Poesie in einer durch theologische Streitigkeiten traurigster Art leidenschaftlich erregten Welt ein frisches Leben zeigen?“ (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXI, 160.) — Nicht die Theologie, sondern die Häresie hat die Entwicklung des syrischen Geisteslebens in so verhängnisvoller Weise gestört.

[2] Das Zeugnis des Ebed-Jesu ('Abhd-ishô) bei Assemani (Bibl. Orient. III, 1, 85) spricht deutlich genug gegen Wrights Meinung, erst das Studium der Häretiker hätte zu jenem des Aristoteles und anderer griechischen Philosophen angeregt. *W. Wright*, A short History of Syriac Literature (London 1894) p. 64.

[3] Über die Schule von Nisibis vgl. *J. B. Chabot*, L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts (Journal de la Société asiatique, 9e Série VIII [Paris 1896], 43 s.) und *J. Guidi*, Gli statuti della scuola di Nisibi (Giorn. della Società asiat. Ital. IV, 165—193).

[4] *W. Wright*, A short History p. 58—61.

Nestorianer; ihr Patriarch residierte in Seleucia-Ktesiphon. Von Persien aus drangen sie weiter nach Indien und über Zentralasien bis nach China vor[1].

Der Reigenführer der Monophysiten war ein anderer Barsaumâ, ein bei seinen Anhängern später als Heiliger verehrter Mönch, der die Äbte von Syrien auf der Räubersynode von Ephesus vertrat, auf dem Konzil von Chalcedon verurteilt wurde und 458 starb. Obwohl seine Häresie gewandte und angesehene Vertreter[2] fand und rasch zur Herrschaft im westlichen Syrien gelangte, geriet sie doch in die Enge, als Kaiser Justin I. beschloß, den Dekreten von Chalcedon Nachdruck zu verschaffen, und 519 vierundfünfzig Bischöfe von ihren Sitzen verjagen ließ. Erst unter dem Schutze der Kaiserin Theodora, der berüchtigten Tochter des „Bärenführers“, lebte die Sekte neu auf und fand an Jakob Burdeʿânâ einen ebenso schlauen als fanatischen Verbreiter. Nachdem er von 527—542 in Konstantinopel geweilt, wurde er auf Betreiben Hariths ibn Jabalah, des Araberfürsten von Ghassân, zum Bischof von Bostra geweiht, durchwanderte ganz Syrien und Mesopotamien, erwirkte die Ernennung seines Bruders Sergius zum Patriarchen sowie die Einsetzung und Weihe zahlreicher anderer Bischöfe und breitete so die halb erloschene Ketzerei wieder im ganzen Orient aus. Ihre Anhänger wurden fürder nach ihm Jakobiten genannt. Sie waren sehr zahlreich am mittleren Tigris, wo ihr Patriarch und der ihm zunächst stehende Maphriân in dem Kloster Mar Matthäi bei Mosul oder in Tagrît (Takrît) residierte. Auch die Jakobiten wurden von den Perserkönigen meist huldvoll behandelt und verbreiteten sich von Persien aus gleichfalls bis nach Indien. Eine ähnliche Duldung ward den Jakobiten wie den Nestorianern nach dem Untergang des Sassanidenreiches von seiten der meisten Khalifen zu teil, so daß eine Menge ihrer Niederlassungen auch das Khalifat von Bagdad überdauerte und ihre Literatur sich bis ins 12. Jahrhundert weiterspinnen konnte. Hauptsitze dieser Literatur waren die Klöster und bischöflichen Residenzen der beiden Sekten, ihre Hauptvertreter Mönche und Geistliche.

Hunderte von Handschriften sind aus diesen syrischen Klöstern in die Vaticana, in das Britische Museum und andere Bibliotheken gelangt. Wright führt in seinem Abriß der syrischen Literatur gegen 200 verschiedene Schrift-

[1] Die Bischofssitze, Klöster und Schulen der Syrer in den verschiedenen Ländern und deren literarische Bedeutung in den einzelnen Zeitabschnitten eingehender zu behandeln, ist hier nicht möglich. Vgl. den General-Index bei *W. Wright*, Catalogue III.

[2] Hervorragend durch seinen klassischen Stil ist besonders Philoxenus, Bischof von Mabbôgh. Vgl. The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh A. D. 485—519, edited from Syriac Manuscripts of the 6th and 7th Centuries in the Brit. Museum, with an English Translation by *E. A. Wallis Budge*, 2 vols. London 1894.

steller auf[1]. Doch ist der Charakter dieser Literatur ein sehr eintöniger. Weitaus die größte Masse der Werke ist religiösen und theologischen Inhalts: Bibeln und Bibelerklärungen, dogmatische Abhandlungen und theologische Streitschriften, liturgische Bücher, Homilien, klösterliche Vorschriften und Erklärungen derselben, geistliche Mahnreden und Traktate in Prosa und Versen, endlich liturgische Gesänge und Lieder. So nahe diese Schriften in vielen Punkten die Lehre der einen, wahren Kirche berühren, und so starke Beweise sie auch für viele altchristliche Institutionen bieten, ist ihr innerer Wert durch die beigemischten Irrtümer doch sehr herabgemindert, der literarische Wert durchschnittlich nicht sehr hoch, der poetische Gehalt der metrischen Leistungen meistens ein geringer. Es lohnt sich darum kaum, bei den einzelnen Erscheinungen zu verweilen. Dennoch wäre es ungerecht, über alle ohne weiteres den Stab zu brechen, wie es Eichhorn, Herder u. a. gethan haben.

Obwohl von der kirchlichen Einheit getrennt, haben diese Priester, Bischöfe und Mönche doch jahrhundertelang die Erinnerung an das Christentum mitten unter Persern, Arabern und Türken lebendig erhalten und in die entlegensten Regionen Asiens getragen. Sie haben bei ihrem Austritt aus der Kirche die heiligen Bücher, einen Teil der ältesten christlichen Literatur und Überlieferung, die Verehrung der Heiligen, die sieben Sakramente und viele Zeremonien, die Vorstellung einer kirchlichen Organisation, die Wertschätzung der evangelischen Räte, das Ordensleben und viele andere Reste christlicher Bildung mit sich genommen und teilweise bewahrt. Der Einfluß, den sie dadurch auf die Civilisation der sie umgebenden Völker ausgeübt, ist bis jetzt noch wenig untersucht und gewürdigt worden. Viele höhere Anschauungen und Anregungen mögen aber ihnen zu danken sein. So langatmig uns ihre gereimten Predigten und Hymnen auch erscheinen mögen, sie sind doch immer noch der Ausdruck eines christlichen Bewußtseins gegenüber dem dumpfen Fatalismus des Islams und den phantastischen Märchen der Perser.

Bei manchen dieser Hymnendichter klingen noch deutlich die Accorde weiter, die einst Ephräm angeschlagen, besonders in der ersten Zeit nach der Trennung. So bei Jakob von Sarug, der, wenig in die religiösen Kämpfe verstrickt, ein stilles Mönchs- und Gelehrtenleben geführt zu haben scheint und 521 als Bischof von Batnân, der Hauptstadt von Sarug, starb. Von seinen 760 metrischen Homilien sind gegen 300 erhalten. Die Lieder, die

[1] Der größte Teil der syrischen Handschriften des Britischen Museums stammt aus dem Kloster Scete (Schit), Sancta Maria Deipara, im Natronthale (Wadi el Natrun) in Unterägypten. Vgl. *W. Wright*, Catalogue III, Preface. — *H. Lammens*, Les manuscripts syriaques du désert de Nitrie (Études LXIV [Paris 1895], 286—320).

von ihm in das syrische Brevier übergegangen sind, weisen ihn als einen hochbegabten Lyriker aus[1]. Man vergleiche z. B. die folgende „Klage einer gefallenen Seele“:

Wer giebt mir wieder
Die schönen Zierden,
Womit ich prangte,
Eh' ich gesündigt?
Wenn Gott auch gnädig,
Der Allerbarmer,
Mich wieder aufnimmt,
Wer kann die Schönheit,
Die ich verloren,
Zurück mir stellen?

Mein schönes Wesen,
Das herrlich strahlte
Gleich hellem Tage,
Das dann verfinstert
Erlosch, wer macht es
Schön wieder schimmern?

Wenn durch Erbarmen
Auch rein ich werde
Von meinen Schulden,
Wer hebt mich wieder
Auf jene Höhe,
Der ich entsunken?

Tief ergreifend muß uns sein „Lied um Frieden für die Kirche“ anmuten, wenn wir an die damalige furchtbare Zerrissenheit der orientalischen Kirche denken:

Sohn, der vom Tode auferstanden,
Gelöset aus des Irrtums Banden
  Die Kirche sein, o laß in ihr
Stets deinen heil'gen Frieden wohnen,
Schütz ihr Geschlecht in allen Zonen
  Durchs Kreuz des Lichtes für und für!

O Friede, der vereint zum Frieden
Die Himmlischen und die hienieden
  Noch weilen, gieb den Frieden ihnen!
Laß ihre Kinder sicher wohnen,
Geschützet unter allen Zonen
  Durchs Kreuz des Lichtes für und für!

Die rechtgläubigen Syrer späterer Zeit haben Jakob als einen der Ihrigen verehrt, und noch Assemani hat seine Rechtgläubigkeit eingehend zu

[1] Vgl. *Martin*, Un évêque-poète au 5e et au 6e siècles (Revue des sciences ecclésiast. 4e Série III [1876], 309 s. 385 s.).

verteidigen gesucht. Aus seinen seither aufgefundenen Briefen an die Mönche von Mar Bassus und an Paul von Edessa folgt indes, wenn deren Echtheit völlig feststeht, daß er als Monophysit gelebt hat und auch gestorben ist. In seinem herrlichen Trostschreiben an die himjaritischen Christen von Nedschrân tritt die monophysitische Auffassung kaum zu Tage, sondern vorwiegend die innigste Liebe zum Erlöser, mit dessen Beispiel er hauptsächlich die schwer verfolgten Christen in Arabien zu trösten sucht. Er war, wie aus jenen andern Briefen hervorgeht, in dem Wahne befangen, daß die Lehre des Konzils von Chalcedon die Einheit in Christo zerstöre, etwas Fremdes in Christus hineinlege und so die göttliche Majestät Christi herabmindere. Ob er dabei guten Glaubens gewesen sein konnte, ist, bei dem damaligen religiösen Wirrwarr, schwer zu sagen [1].

Jakob von Sarug hat uns auch eine der frühesten und merkwürdigsten Alexanderdichtungen hinterlassen [2]. Sie beginnt und schließt mit einem schwungvollen Gebet. In der Erzählung selbst wird der makedonische Eroberer als „gläubiger König" geschildert und als seine Hauptthat die Errichtung jenes Thores aufgefaßt, welches Âgôg (Gôg) und Mâgôg von den christlichen Völkern abwehrt und erst am jüngsten Tage geöffnet werden wird, wenn jene furchtbaren Horden über die Welt hereinbrechen und die Menschheit ausrotten sollen.

Alexander sammelt alle Fürsten und Heerführer seines Reiches um sich und erklärt ihnen, er wolle ausziehen und die verschiedenen Länder der

---

[1] *Assemani*, Bibl. Orient. I, 283 sq. — Acta Sanct. Bolland. Oct. XII, 824—831. 927—929. — *Abbeloos*, De Vita et Scriptis S. Iacobi Batuarum Sarugii in Mesop. Ep[i]. Lovan. 1867. — *Bickell*, Conspectus p. 25. — Thalhofer, Bibl. LVIII. — Zingerle, Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XII, 117; XIII, 44; XIV, 679; XV, 629; XVIII, 751; XX, 511). — R. Schröter, Gedicht des Jakob von Sarug über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute (ebd. XXV, 321; XXVIII, 584). — *Martin*, Lettres de Jacques de Saroug aux moines du Couvent de Mar Bassus et à Paul d'Édesse (ebd. XXX, 217—275). — Andere Schriften des Jakob von Sarug sind: Oratio de Habibo, Guria et Shammona martyribus de Edessa (*Cureton*, Ancient documents p. 86); De curru Ezechielis (in *Zingerle-Moesinger*, Monumenta Syriaca); Encomium S. Symeonis Stylitae (Acta Martyrum ed. *St. E. Assemani* II [Romae 1748], 230).

[2] Der syrische Text herausgegeben von *Knös*, Chrestom. Syriaca p. 66—107. — *E. W. Budge*, Alexander the Great and Gog and Magog, in der Zeitschrift für Assyriologie VI, 357 ff. Englische Übersetzung von dems., The History of Alexander the Great (Cambridge 1889) p. 163—200. Deutsche Übersetzung von A. Weber, Des Mâr Jaqûb Gedicht über den gläubigen König Alexander (Berlin 1852), und von P. Pius Zingerle, Ein altes syrisches Alexanderlied (herausgegeben von J. Zingerle. Brünn 1882). — Eine Probe in Wolff, Klassiker aller Zeiten IV B, 480. 481.

Welt sehen, besonders aber das Land der Finsternis. Zuerst bewältigt er Makedonien, das sich in bewaffnetem Aufstand wider ihn erhebt, und schlägt dann seinen Sitz in der Hauptstadt Ägyptens auf. Seine Heerführer machen ihm nun Schwierigkeiten wegen des weiteren Weges und erklären es für unmöglich, über die „stinkende See" zu kommen; aber er bleibt bei seinem Entschluß, läßt Schiffe ausrüsten und bemannt sie mit seinem Heer, 1300 Mann von den Âmôrâyê und 12000 Werkleuten, die ihm Sûrnaq[1], der König von Ägypten, gesandt. Nach viermonatlicher Reise landet er in Indien und marschiert dann nordwärts. Nachdem er den Frieden proklamiert, erscheinen 300 Greise vor ihm und begrüßen ihn als König. Er fragt sie nun nach dem Land der Finsternis. Sie entwickeln ihm, wie schwer es sei, dahin zu gelangen. Da er indes fest bleibt, versprechen sie, mitgehen zu wollen. Auf die Frage eines der Alten, was er denn eigentlich beabsichtige, gesteht er, er suche die Quelle des Lebens. Sie erteilen ihm nun einen doppelten Rat: erstlich säugende Eselinnen mitzunehmen und die Füllen daheim zu lassen, um durch die Tiere, falls er sich verirrte, den Rückweg wieder zu finden — und zweitens seinen Koch einen gesalzenen Fisch mitnehmen zu lassen: der müsse dann in jedem Strom oder Quell gewaschen werden; in der Quelle des Lebens würde er von selbst wieder zum Leben kommen.

Beides geschieht. In einer Quelle wird der Fisch wirklich lebendig und entschlüpft dem Koch. Alexander will nun in der Quelle baden, aber es wird ihm verwehrt. Er zieht weiter und gelangt zu dem Reich des Tûbarlîkî, wo die Völker Gôg und Mâgôg wohnen. Sobald der König von Alexanders Ankunft hört, bietet er 62 andere Könige auf. Vor der Schlacht erscheint Alexander ein Engel und verheißt ihm sichern Sieg. Wirklich erkämpft er mit den Seinen einen glänzenden Triumph, Tûbarlîkî wird gefangen. Alexander baut darauf ein ehernes Thor, um die Gôg und Mâgôg für immer von der bewohnten Erde auszuschließen. In sechs Monaten ist das große Werk vollendet und wird mit einem Freudenmahl gefeiert. Abermals erscheint Alexander ein Engel im Traume, erteilt ihm Anordnungen, wie er den gefangenen König behandeln und dessen Länder verteilen solle, und schildert ihm sodann die Übel, welche im 7000. Jahre über die Welt hereinbrechen sollen, wenn das Thor geöffnet wird. Alexander selbst prophezeit nun, wie Daniel, den Weltuntergang und das furchtbare Wehe, das die Menschheit ergreifen wird, wenn Gôg und Mâgôg losstürmen und die ganze Welt überschwemmen. Diese Schilderung ist von großer poetischer Kraft, allerdings mit Zuziehung der gewaltigsten biblischen Reminiszenzen, aber selbständig gruppiert und durchgeführt.

---

[1] Der Pariser Text hat Sârîq.

Wenn sich das erfüllt, dann wird menschenleer die Erde trauern
Und in Trümmern Burg und Dorf und der größten Städte Mauern.
Nur zerstreut wird da und dort noch ein Rest von Menschen leben,
Und dann wird der Antichrist als Allherrscher sich erheben.
Durch dies Thor wird der Rebell, wird der Lügner kämpfend dringen
Und, wie es verheißen ward, siegreich Christi Reich bezwingen;
Und es schleppt sein Teufelstroß, Nachtdämonen, böse Geister,
Alles, was noch lebt und webt, huldigend vor ihren Meister.
Stöhnend seufzt die Erde auf: „Herr, Erbarmen! Rettung sende!
Denn ich schmachte todeswund — und die Kräfte gehn zu Ende."

Die Nestorianer verehrten als ihren Hauptdichter den bereits erwähnten Narses (Narsai), der etwa um 490 oder etwas später aus Edessa vertrieben wurde, seine Lehrthätigkeit dann in Nisibis fortsetzte und am Anfange des folgenden Jahrhunderts daselbst starb. Die Monophysiten nannten ihn den „Aussätzigen", seine Glaubensgenossen „die Harfe des Heiligen Geistes". Außer Erklärungen zu mehreren Teilen der Bibel, die Ebed-Jesu erwähnt, soll er eine Art von „Geistlichem Jahr" hinterlassen haben, d. h. eine Sammlung von religiösen Dichtungen auf alle Tage des Jahres, die bei den Nestorianern zu großer Volkstümlichkeit gelangten, von denen aber bis jetzt und zwar erst kürzlich, nur 25 wieder aufgefunden worden sind [1]. Neun davon sind dadurch bemerkenswert, daß sie einen Ansatz zu dramatischer Poesie enthalten. Der Dichter leitet nämlich den religiösen Stoff erst episch oder lyrisch ein (in einem kürzeren Teil, „Mêmrê" genannt) und entwickelt ihn dann weiter in eigentlichem Dialoge (Sûghithâ) genannt) zwischen zwei, drei bis zu vier Personen. So behandelt er das Geheimnis der Verkündigung in einem Dialog zwischen Maria und dem Engel, das der Epiphanie in einem solchen zwischen Maria und den heiligen Königen aus dem Morgenlande. In andern Wechselliedern sind die redenden Personen Kain und Abel, Christus und Johannes der Täufer, Christus und die Pharisäer, Nestorius und Cyrillus, ein tyrannischer König und die von ihm verfolgten Märtyrer, der Cherub und der gute Schächer. In einem treten außer Johannes dem Täufer und Herodes auch das Volk und die Kirche auf. Die Ausführung ist breit und leidet an häufigen Wiederholungen, wie fast alle syrische Poesie; aber die Stoffe sind durchweg wirklich poetisch, volkstümlich aufgefaßt, und der Dialog ist frisch, lebendig insceniert.

In dem Dialog „Der Cherub und der Schächer" besteht die Einleitung aus 7 Strophen, der eigentliche Wechselgesang aus 22 Strophen und ebenso-

[1] Eduard Sachau, Eine Tenzone von Narses. Alt- und neusyrisch. Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissensch. (Berlin) 1896, S. 194 ff. Der Ausdruck „Tenzone" ist hier aber nicht in dem engeren Sinne zu nehmen, den er in der Poesie der Troubadours hat, sondern lediglich im Sinne eines dialogischen Gedichtes. — Vgl. F. Feldmann, Syrische Wechsellieder von Narses. Leipzig 1896.

vielen Gegenstrophen. Die Einleitung berichtet das Gebet des Schächers am Kreuze und wie der Gekreuzigte dasselbe huldvoll aufnimmt, dem Reuigen das Paradies verspricht, ihm das Kreuz als Paradiesesschlüssel und sein Wort als Beglaubigungsschreiben mitgiebt und ihn so entläßt. Doch der Cherub mit dem Flammenschwerte bewacht das Thor und hält den neuen Ankömmling auf.

Cherub. Sprich, Mann, was leitet deinen Schritt hierher?
Was willst du hier? und was ist dein Begehr?
Was ist es, was hierher dein Streben wandte?
Wer ist es, der an diesen Ort dich sandte?
Schächer. Gern will ich sagen, was du hast begehrt;
Drum hör mich an, und halte ein dein Schwert.
Ein Räuber war ich, doch mir ist vergeben;
Dein Herr schickt mich, damit ich hier soll leben.
Cherub. Ein Räuber bist du — so gesteht dein Wort.
Nicht läßt sich rauben dieser heil'ge Ort;
Ein blanker Speer verteidigt sein Gehege.
Drum gehe, Mann, du bist auf falschem Wege.
Schächer. Wohl bin ich Räuber — doch ich bin bekehrt,
Nach keinem Raube mehr mein Herz begehrt.
Den Schlüssel Edens hab' ich mir erbeten,
Um frei durch seine Thore einzutreten.
Cherub. Siehst du nicht meines Schwertes Flammenglut,
Dem anvertraut des Lebensbaumes Hut?
Adam ist schuldbewußt vor ihm entflohen —
Und du zagst nicht vor seiner Klinge Drohen?
Schächer. Das Zeichen deines Herrn führ' ich mit mir.
Stumpf wird dein Schwert vor seiner Siegeszier.
Es wendet ab den Urteilsspruch, den harten,
Und führt Adam zurück zum Wonnegarten.
Cherub. Es thronen hier in stiller Herrlichkeit
Der Engel Scharen, chorweis rings gereiht.
Du zählst sie nicht, die vielen Millionen:
Du kannst — ein Sünder — nicht mit ihnen wohnen.
Schächer. Der Engel Schar, und wenn auch ohne Zahl,
Wird ehrfurchtsvoll mich grüßen allzumal,
Schaut sie das Kreuz, das ich zum Gruß soll reichen,
Des Gottessohnes ew'ges Siegeszeichen [1].

Das Kreuz entscheidet denn auch endlich den Disput am Paradiesesthor, und der Cherub preist vereint mit dem seligen Schächer das Allerbarmen des gekreuzigten Erlösers.

Eine merkwürdige Erscheinung des folgenden Jahrhunderts ist der sogen. „Araberbischof" Georg, der, etwa um 640 geboren, 686 zum Bischof

---

[1] Etwas freier übersetzt nach der wörtlichen Übertragung von Ed. Sachau a. a. O. S. 204—208.

ordiniert, 724 starb. Er wird „Bischof der Völker“ genannt, d. h. er pastorierte als Missionsbischof die nomadischen Stämme, welche den nordöstlichen Rand der Arabischen Wüste bewohnten, zwischen Hira und Antâr und südlich von Hilleh bis nach ʿAkôlâ (Kûfa), die Tanuchiten, Tuʿiten und Akôliten. Trotz des mit einer solchen Stellung verbundenen Wanderlebens fand er Zeit, sich mit den verschiedensten Studien zu beschäftigen. Seine Gedichte („Über das Salböl“, „Über die Sakramente“ u. s. w.) haben wenig poetischen Wert; doch aus seinen übrigen Werken ergiebt sich, daß er „nicht bloß auf der Höhe der Wissenschaft seiner Zeit stand und somit die gelehrte Bildung der syrischen Geistlichkeit seiner Zeit in ebenso vielseitiger und charakteristischer Weise repräsentiert, sondern daß er auch durch seine Umsicht und seinen Scharfsinn, durch sein treffendes Urteil und seinen freien Blick unter der großen Menge der syrischen Gelehrten weit hervorragt und den besten Lehrern der Kirche Syriens, ja der christlichen Kirche jener Zeit überhaupt an die Seite zu stellen ist“ [1]. Er war sehr wohl bewandert in der Heiligen Schrift, in den griechischen Kirchenvätern, in den früheren orthodoxen und monophysitischen Kirchenschriftstellern, besaß ausgebreitete mathematische und astronomische Kenntnisse und übersetzte ansehnliche Teile von den Schriften des Aristoteles.

Während das verstümmelte Christentum der Nestorianer und Monophysiten unter den Persern und später den Arabern wenig Lebens- und Anziehungskraft bewährte, ist die literarische Thätigkeit ihrer Gelehrten diesen Völkern und durch sie später wieder dem Abendlande zu gute gekommen. Nach der gewaltsamen Auflösung der Schule von Edessa (489) fanden sich viele Mitglieder derselben wieder in Nisibis zusammen, andere zogen nach Gondischâpûr, einer Stadt zwischen Schuster und Dizful in Khûsistân, welche Schâpûr I. durch römische Gefangene hatte erbauen lassen und in welcher sich unter den späteren Sassaniden eine angesehene Hochschule entwickelte [2]. Durch diese Schulen wurden die fleißigen Übersetzungsarbeiten der syrischen Mönche den Persern vermittelt und drang ein Teil der griechischen Bildung zu den Völkern des Islams.

Die gelehrten Leistungen der Syrer sind noch nicht in ihrem ganzen Umfange erforscht. Sie scheinen sich jedoch, mit Ausschluß der altgriechischen Poesie, Beredsamkeit und Geschichtschreibung, auf philosophische, mathematische und naturwissenschaftliche Studien beschränkt zu haben. Der Nestorianer Probus (Prôbhâ) übersetzte und kommentierte die Bücher des Aristoteles

---

[1] V. Ryssel, Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe (Leipzig 1891) S. xviii; Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus. 1883. — *Lagarde*, Anal. Syr. p. 108—134. — *W. Wright*, The Homilies of Aphraates p. 19—37. — *Hoffmann*, De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis p. 148—151.

[2] Justi, Geschichte des alten Persiens (Berlin 1879) S. 184. 211 ff.

περὶ ἑρμηνείας und andere Teile des Organons[1]. Der jakobitische Priester und Arzt Sergius von Rêšʿain[2], der 535 als Unterhändler in kirchlichen Streitigkeiten nach Antiochien und Rom kam, den Papst Agapet nach Konstantinopel begleitete und 536 daselbst starb, übersetzte nicht nur zahlreiche Schriften des Aristoteles, sondern auch mehrere Schriften des Galenus, die Isagoge des Porphyrius, die Ars grammatica des Dionysius Thrax, und schrieb selbst mehrere philosophische Traktate. Seine Übersetzung der Physik des Aristoteles wird von Ryssel als „ein Meisterwerk der Übersetzungskunst" bezeichnet[3].

Paul der Perser, ebenfalls ein Kommentator des Aristoteles, gelangte am Hofe des Schâh Khosru I. Anôschirvân zu hoher Gunst, huldigte aber mehr dem profanen Wissen als der Theologie und kam sogar in den Ruf, die Religion Zoroasters angenommen zu haben. Des Araberbischofs Georg und seiner ausgedehnten Gelehrsamkeit haben wir schon gedacht. Der jakobitische Bischof Severus Sêbôkht trieb ebenfalls aristotelische Philosophie, Astronomie und Geographie. Der Katholikos Henân-ishô erklärte um 686 die Analytica des Aristoteles, und der nestorianische Mönch David von Bêth Rabban schrieb eine Abhandlung über „Die Grenzen der Klimate und Länder und über die Veränderungen von Tag und Nacht". Ein anderer Katholikos, Mâr Abhâ II., 741 zu dieser Würde erhoben, lieferte einen vollständigen Kommentar zu der Dialektik des Aristoteles[4]; der Nestorianer Georg Bar Bôkht-ishô von Gondischâpûr wurde Leibarzt des Khalifen Al Mansûr (754—775) zu Bagdad, nachdem es ihm gelungen war, den mächtigen Herrscher von einem Magenleiden zu befreien, gegen welches dessen arabische Ärzte keine Hilfe wußten. Auf den Wunsch des Khalifen mußte er hierauf medizinische Werke der Griechen auch ins Arabische übersetzen, und es begann nun nicht nur ein mächtiger Einfluß der syrischen Christen auf die Khalifen und ihre arabisch-persische Gelehrtenwelt, sondern auch jene Pflege der griechischen Wissenschaft, welche die Araber zeitweilig zu Hauptträgern des Aristotelismus und des Pseudo-Aristotelismus machen sollte. Gabriel, ein Enkel dieses Georg, ward Hofarzt und Vertrauter des vielgefeierten Khalifen Hârûn al Raschid. Ein anderer Syrer aus Gondischâpûr, Juhannâ ibn Mâsaweihi, lehrte Medizin zu Bagdad, wobei er Versuche mit Vivisektion anstellte, und wurde dann Leibarzt des Khalifen Al Ma'amûn und seiner

---

[1] *W. Wright*, A short History p. 64. [2] Ibid. p. 88—93.

[3] V. Ryssel, Über den textkritischen Wert der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker I (Leipzig 1880), 4; II (1881), 10. — Vgl. A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom 5.—8. Jahrhundert. Syrische Texte, herausgegeben, übersetzt und erklärt. I. Bd. Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. Leipzig 1900.

[4] *W. Wright*, A short History p. 122. 137—139. 156—159. 181—184. 187. 188.

Nachfolger Mo'tasim und Wâthik[1]. Unter Juhannâ studierte Honain ibn Is'châk, ein Christ aus Hira, der sich indes mit ihm überwarf und einige Zeit nach Griechenland ging, um sich mit der griechischen Sprache und Literatur daselbst genauer bekannt zu machen. Nach seiner Rückkehr Leibarzt des Khalifen Al Mutawakkil geworden, verfaßte er nicht nur Übersetzungen vom Griechischen unmittelbar ins Arabische und selbständige medizinische Werke, sondern widmete sich auch eingehender Arbeit über syrische Grammatik und Lexikographie[2].

Bei allem Formenreichtum war das Arabische damals noch nicht technisch für philosophische Spekulationen und naturwissenschaftliche Untersuchungen herangebildet, während das Syrische schon durch die theologischen und philosophischen Arbeiten mehrerer Jahrhunderte dazu geschult und gemodelt worden war. Wie die mohammedanischen Schriftsteller anerkennen, war es Honain ibn Is'châk, der durch seine gründliche Kenntnis der drei Sprachen zuerst die großen Schwierigkeiten überwand und die ihm zugänglichen Werke des Hippokrates und Galenus wie auch einige des Aristoteles, Plato, Porphyrius und Ptolemäus in ein gutes Arabisch übersetzte. So hat er die Grundlage jener ausgedehnten wissenschaftlichen Literatur geschaffen, welche die Araber dann selbständig auf diesem Gebiete entfalteten[3]. Während der ganzen Blütezeit der Schule von Bagdad (im 9. und 10. Jahrhundert) blieben es indes syrische Gelehrte, welche jene Grundlagen noch mehr erweiterten und die Araber mit den reichsten Mitteilungen über griechische Philosophie, Mathematik und Arzneikunde versahen. Gewöhnlich übersetzten sie die griechischen Werke zuerst ins Syrische und von diesem dann ins Arabische; doch sind, wie es scheint, ihre syrischen Übersetzungen fast ausnahmslos verloren[4].

---

[1] A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendlande I (Berlin 1885), 511.

[2] *W. Wright* l. c. p. 211 f. — *R. Duval*, La littérature syriaque p. 273—278.

[3] Verzeichnis bei C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur I (Weimar 1898), 206.

[4] Eingehenderes hierüber bieten: Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher. Göttingen 1840. — *Flügel*, Dissertatio de Arabicis scriptorum Graecorum interpretibus. Misenae 1841. — *Wenrich*, De auctorum Graecorum versionibus et commentariis. Lipsiae 1842. — *Renan*, De philosophia peripatetica apud Syros (Paris. 1852) sect. 8, p. 51. — M. Steinschneider, Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften (Mémoires de l'Académie imp. de St. Pétersbourg tom. XIII, Nr. 4). Leipzig 1869. — A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung. Halle 1873. — A. Merx, Proben der syrischen Übersetzung von Galenus' Schrift über die einfachen Heilmittel (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIX, 287—305). — M. Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen. Leipzig 1889. — *R. Duval* l. c. p. 253—271. — C. Brockelmann a. a. O. I, 201—208.

Mittelbar dankt indes auch das Abendland die Kenntnis des Aristoteles, d. h. die Grundlage der mittelalterlichen Philosophie und Naturwissenschaft, dem immensen Fleiße und der standhaften Arbeit der Syrer.

Auffallend ist, daß sich bei dem sonst regen geistigen Verkehr so gut wie nichts von der altklassischen Bildung der Griechen in Syrien eingebürgert hat [1]. Da Basilius und die andern griechischen Kirchenväter, die von den Syrern viel gelesen wurden, die griechischen Klassiker durchaus nicht ablehnend behandelten, waren religiöse oder asketische Gründe hierbei kaum im Spiel, sondern die Verschiedenheit des Volksgeistes, der Sprache, des Geschmacks und der gesamten früheren Entwicklung. Der leichte, spielende Sinn, das feine Schönheitsgefühl, die theatralische Anmut, die den Griechen angeboren, fehlte den Syrern fast völlig. Dagegen neigten sie zur Spitzfindigkeit, zu übertriebener Beschaulichkeit und Grübelei, zu feierlichem religiösen Ernste. Die Alexandersage, die in drei syrischen Bearbeitungen vorliegt [2], ist bei ihnen zu einem religiösen Stoff geworden, der makedonische Eroberer zu einem christlichen König, ja zum apokalyptischen Propheten. Auch die Erzählungen über Julian den Abtrünnigen [3] haben diesen religiösen Zug.

Was von indischer Erzählungsliteratur nach Syrien gedrungen, wie „Kalilagh we Damnagh“ [4] und „Sindbân oder die sieben weisen Meister“ [5], scheint aus dem Pehlewi übersetzt und hat also den Weg über Persien genommen, wahrscheinlich erst, als viele Syrer sich in Persien niedergelassen hatten. Versuche eigener Erzählungskunst treten erst in der letzten Zeit auf. Dagegen besitzen die Syrer eine ansehnliche Zahl wertvoller geschichtlicher Schriften, unter denen die Chronik von Edessa, die Geschichte des Johann von Ephesus, die Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor u. a. hervorragen,

---

[1] Nach Barhebräus übersetzte Theophil von Edessa (gest. 785) die Iliade und Odyssee; doch haben sich von dieser Übersetzung nur ein paar Citate erhalten; die Übersetzung selbst ist bis jetzt nicht aufgefunden worden (*Duval* l. c. p. 325). — Vgl. Th. Nöldeke, Bar Chini über Homer, Hesiod und Orpheus (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. LIII, 501—507).

[2] Außer der schon erwähnten des Jakob von Sarûg eine ausführlichere Bearbeitung des Pseudo-Kallisthenes und eine kürzere Bearbeitung, welche nur Kap. 37 bis 39 des Pseudo-Kallisthenes ausführt, aber mit vielen Zuthaten, besonders mit einer interessanten Schilderung der Hunnen (Hûnâyê). *E. A. Wallis Budge*, The History of Alexander the Great. Cambridge 1889.

[3] Veröffentlicht von Hoffmann, Julianos der Abtrünnige. Leiden 1880; Auszug von Nöldeke in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXVIII, 263—292; vgl. ebd. XXXV, 703 ff.

[4] Ältere Fassung (aus dem 5. Jahrhundert) veröffentlicht von Bickell (Leipzig 1876); spätere Fassung (8. Jahrhundert) nach arabischer Vorlage herausgegeben von Keith-Falconer 1885 und W. Wright 1884.

[5] Herausgegeben von Friedrich Bäthgen (Leipzig 1879) syrisch und deutsch. Vgl. Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIII, 513 ff.

besonders aber die in drei Teilen Welt- und Kirchengeschichte umfassende Chronik[1] des Gregor Abû'l-Faradsch, genannt Barhebräus.

Barhebräus (Bar 'Ebhrâyâ, geb. 1226, gest. 1286) steht als der letzte und größte in der langen Reihe der jakobitischen Schriftsteller Syriens. Er war, wie der Name sagt, der Sohn eines Juden, und zwar eines jüdischen Arztes, der sich aber bereits dem Christentum zugewandt hatte. Sein Taufname war Johann, als Bischof nannte er sich Gregor. Abû'l-Faradsch ist sein arabischer Beiname. Er lernte frühe Griechisch wie Arabisch, studierte Theologie, Philosophie und Medizin zugleich, ward mit zwanzig Jahren schon zum Bischof geweiht und erlangte 1264 die Würde eines Maphriân, die nächste nach dem Patriarchate. Durch seine Geschicklichkeit als Arzt gewann er das Vertrauen des Mongolenfürsten Hulagu und erwarb von ihm Schonung für die ihm untergebenen Christen. Obwohl beständig von kirchlichen Sorgen und Geschäften in Anspruch genommen, fand der geniale Mann noch Zeit, als Polyhistor fast alle Wissenschaften zugleich zu treiben und über die verschiedensten Gegenstände wertvolle Schriften zu verfassen; Exeget, biblischer Textkritiker, Dogmatiker, Polemiker, Kanonist, aristotelischer Philosoph, Mediziner, Astronom, Mathematiker, Geograph, Historiker — und sogar Belletrist und Dichter in einer Person, und zwar mit fast gleicher Gewandtheit in zwei Sprachen, syrisch und arabisch. An Vielseitigkeit des Wissens überragt er entschieden den Perser Avicenna; das Ziel seiner unermüdlichen Thätigkeit ging dahin, seine Landsleute mit den Ergebnissen mohammedanischer Gelehrsamkeit bekannt zu machen, anderseits aber die syrische Sprache und Literatur, die unter der Herrschaft der Araber und Perser schon lange am Sinken war, wieder neu zu beleben. Über die hypostatische Union in Christus spricht er sich mitunter in nahezu katholischer Weise aus[2].

---

[1] Diese Chronik, eine Hauptquelle Assemanis, ist eines der wichtigsten Werke für Profan- und Kirchengeschichte des Orients. Der erste Teil (Weltchronik) herausgegeben von *P. I. Bruns* et *G. W. Kirsch*, Abulfaragii Chronicon Syriacum. Lipsiae 1789; arabisch von *P. Salhani* S. J., Histoire des dynasties d'Abu'l-Farag. Beyrouth 1890; neue, sehr schöne Ausgabe von *P. Bedjan*, Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum. Paris. 1890. Der zweite und dritte Teil (Kirchenchronik) herausgegeben von *Lamy* et *Abbeloos*, Chronicon ecclesiasticum. 3 voll. Lovanii 1872. 1874. 1877.

[2] Die ausgedehnte Literatur über Barhebräus siehe in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon (2. Aufl.) Art. „Barhebräus", und bei *W. Wright*, A short History p. 265—281. — *F. Nève*, L'Arménie chrétienne (Louvain 1886) p. 383—400. — Eine treffliche Charakteristik bei *Nöldeke*, Sketches p. 236—256. — Über die poetischen Leistungen des Barhebräus bemerkt Nöldeke (l. c. p. 255): „Barhebraeus wrote metrical pieces also. He has certainly none of the gifts of the heaven-born poet. These compositions have neither fancy nor passion. He writes them with his understanding, partly after the pattern of older Syrians, partly on

Die Nestorianer haben in dieser letzten Periode keinen Schriftsteller aufzuweisen, der ihm an Fülle und Mannigfaltigkeit des Wissens, Geist und Scharfsinn gleichkäme. Das „Bienenbuch" (Kethâbhâ dhe Dhebôrîthâ)[1] des Shelêmôn von Khilât, ein unbeholfener Versuch, theologische und historische Überlieferungen zu verbinden, kann sich mit der genauen und verläßlichen Kirchenchronik des Barhebräus nicht messen. Dagegen traten unter den Nestorianern um diese Zeit noch mehrere geistliche Dichter auf, die große Volkstümlichkeit erlangten: Georg Wardâ von Arbêla (um 1224); Masûd (um 1242—1258); Khamîs bar Kardâhê, ein jüngerer Zeitgenosse des Barhebräus; Gabriel Khamsâ (die „Heuschrecke", um 1281); Johann von Mosul (zwischen 1245 und 1280).

Verhängnisvoll ward diesen Dichtern das Bestreben, im Syrischen die Künstlichkeit und Feinheit der arabischen und persischen Dichter nachzuahmen; sie verfielen dabei ins Manierierte, Gesuchte und Gezwungene, und da sie auch von der alten Liebhaberei für Akrosticha und andere Spielereien nicht lassen konnten, verirrten sie sich immer mehr von den Pfaden des einfach Schönen[2].

Diesem Los entging auch nicht der bedeutendste unter ihnen, Ebed Jesu (ostsyrisch 'Abhd-îshô'), Bischof von Shiggâr und Bêth-'Arbâyê, von 1291—1318 Metropolit von Nisibis und Armenien, an Vielseitigkeit des Wissens nur dem Barhebräus nachstehend. Seine (zum Teil verlorenen) Werke umfassen das gesamte Gebiet der Theologie, dazu ein „Buch über die Geheimnisse der griechischen Philosophen", „Zwölf Reden über die gesamten Wissenschaften", eine Schrift über den Brief des Aristoteles an Alexander über die große Kunst (die Alchemie) und eine überaus wertvolle Bibliographie der syrischen Literatur, welche Assemani und allen späteren Forschern auf diesem Gebiet als Grundlage diente[3].

Arabian and Persian models. The didactic wordiness of the Syrian poetry is often also apparent. But the skill and elegance, with which he handles the unpromising materials of the ecclesiastical language, is worth of recognition, and he shows spirit and taste, especially in the short epigrammatic poems. He is further entitled to the credit of being almost entirely free from the verbal conceits which were so greatly affected in the poetry of that time. Generally speaking, he can fairly be put on a level with the average Arabic poets of his age and certainly above most of the Syriac. Altogether he was one of the most eminent men of his church and nation."

[1] The Book of the Bee. The Syriac text with translation edited from the Mss. by *E. A. Wallis Budge.* Oxford 1886.

[2] Vgl. *E. A. Wallis Budge,* The life of Rabban Hôrmûzd and the foundation of his monastery at Al-Ḳôsh. A metrical discourse by Wahlê, surnamed Sergius of Âdhôrbâijân. Berlin 1894.

[3] Artikel „Ebedjesu" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl. — *W. Wright* l. c. p. 285—289.

Auch als Dichter wird Ebed Jesu von den Syrern sehr hochgehalten [1]. In seinem Hauptwerke „Das Paradies von Eden" stellte er sich jedoch eine Aufgabe, der er nicht gewachsen war. Als ernster, tiefreligiöser Theologe begriff er nicht, wie seine Zeitgenossen an den schalkhaften, leichtfüßigen Versspielereien des Hariri so viel Gefallen haben konnten. Er sah in ihnen nur „einen mit Bildern geschmückten Viehstall und ein übertünchtes Grab", glaubte sie durch eine religiöse Dichtung verdrängen zu können und stellte darum herausfordernd den 50 Makamen seine 50 Paradiesesgesänge gegenüber. An ernstem Gehalt fehlt es diesen nun nicht, wohl aber an jener bunten weltlichen Lebendigkeit, an jenem sprudelnden Witz und Geist und jener staunenswerten Sprachgewandtheit, durch welche der arabische Makamendichter den Leser zu fesseln weiß [2].

Auch als religiöses Gedicht besitzt es nicht jenen hohen Zauber der Schönheit, den fast um dieselbe Zeit, kaum ein oder zwei Jahrzehnte später, Dante seinem „Paradies" verliehen hat. Es ist zu weitschweifig, zu matt, zu verkünstelt und vielfach zu prosaisch, um als Ganzes begeisternd zu wirken; doch klingt in manchen Motiven, Wendungen, Ausdrücken so viel biblische Poesie durch, daß es bedenklich sein dürfte, über dasselbe einfach den Stab zu brechen. So ganz duft- und farblos ist es doch nicht, wenn er von dem Paradiesesgarten singt:

Süß ist sein Geruch,
Reizend die Farbe,
Voll der Freude;
Lieblich die Blumen,
Süß die Früchte,
Ja, voll der Süße!

Stillschweigend lädt es
Ein die Menschen,
Gequält durch Leiden:
„Kommt, ruht bei mir aus
Von den Drangsalen
Der Dürftigkeit!

[1] *Gabr. Cardahi,* Paradaisa dha Edhen seu Paradisus Eden. Beryti 1889. — *H. Gismondi,* Ebed Jesu Sobensis carmina selecta. Beryti 1888.

[2] „Anstatt des einladenden Namens Paradies verdient das Werk vielmehr den Titel einer öden Heide mit einigen duft- und farblosen Blumen." So P. Pius Zingerle, Ueber das syrische Buch des Paradieses von Ebedjesu (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXIX, 497; vgl. ebd. S. 496—555). „Der Inhalt ist durchweg erbaulich oder doch ernsthaft paränetisch, manchmal rein dogmatisch und nicht selten geradezu langweilig" (Nöldeke in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLIII, 675).

„Lagert euch in meinem Gebiet
Unter den Bäumen,
Auf Lilien,
Und nehmt von meinen Früchten
Speise, die passend ist
Für jegliches Alter.

„Wählet mein Wasser
Und trinkt lebendiges,
Das den Tod vertreibt!
Berauscht mit meiner Lieb' euch,
Die vergessen macht alle Leiden
Wie der Sohn der Rebe.

„Wohlan, zieht den Duft ein
Des Lebensgeruches
Der reinen Luft,
Die weht in meinem Lande,
Mit dem Hauche von Rauchwerk
Süßer Erquickung!"[1]

Jedenfalls verdient der wackere Dichter keinen Spott, der sich mit solchen Paradiesesbildern zu trösten suchte, während Syrien durch die barbarische Herrschaft der Ilchane und der Mamelukensultane von Ägypten Unsägliches zu leiden hatte, der seine Landessprache von den eigenen Landsleuten verachtet und verschmäht sah und wohl auch den völligen Zusammenbruch der letzten Reste christlicher Bildung befürchtete. Es waren Zeiten, wo einem jeden Humor und Poesie vergehen mochten.

Trotz aller Wirren ist indes die wahre kirchliche Lehre in Syrien nicht völlig untergegangen, der Lobgesang, den Ephräm einst angestimmt, nicht ganz verstummt. Noch aus dem 13. oder 14. Jahrhundert ist ein melkitischer Hymnus erhalten, in welchem ein frommer Sänger also zur Himmelskönigin ruft[2]:

„Fern war ich von Gott durch meine Frevel, und ich wandle in der Irre ohne Pfad; aber, o Jungfrau, du reine und gebenedeite, bring mich ihm nahe von neuem durch dein Gebet, damit ich bekenne und preise die Größe deiner Gnade, du, die geboren hast für unser Geschlecht, o reine Jungfrau, Braut des Lichts, den Sohn, das Wort von zweifacher Natur, ihn, der getragen und ausgelöscht hat durch die Kraft seiner Gottheit die Sünden und Thorheiten der Welt; und deswegen loben alle wir Gläubigen mit Lobpreisungen dich, du Reine!

„Lauter Herrlichkeit ist dein, du Königstochter, von innen; David verkündete von dir. Denn den Herrn des All hast du getragen in deinem Leibe, du Reine, ihn, den

[1] Zingerle a. a. O. S. 536. 537.

[2] F. Bäthgen, Ein melkitischer Hymnus an die Jungfrau Maria (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIII [1879], 666—671).

alle Propheten zu sehen begehrten; und deswegen lobt man dich alle Zeit, du Ruhm der Seelen unser aller!

„Die lieblichen Thore der Buße öffne vor mir, und mach zu Schanden bei mir und wende ab von meinem Antlitz den Herbeibringer alles Hassenswerten; und gerettet will ich preisen deinen Sohn und Gott unser aller. Er sei gelobt!"

Erlosch auch bereits im Anfang des 14. Jahrhunderts die eigentliche syrische Literatur, so erhielt sich doch der Brauch und die Fertigkeit, syrische Verse zu machen, bei den Gebildeten bis auf unsere Tage.

Zum Besten des niedrigen Volkes, der Frauen und Kinder, welchen die alte Sprache nicht geläufig war, begannen vom 17. Jahrhundert an mehrere Geistliche, meist nach altsyrischen Vorbildern in der (neuaramäischen) Volkssprache, dem sogen. Fellichi-Dialekt, zu dichten; so der Priester Israel aus Alkösch, der Priester Jausip Dschembâni aus Telkêf, der Bischof Johannân von Mâwâna, sämtlich Nestorianer, aber auch Katholiken wie Tômâ Sindschâri aus Telkêf u. a.[1] Diese Volksdichtungen umfassen ziemlich den ganzen Rahmen der früheren geistlichen Poesie, Bußgesänge, Lieder über die vier letzten Dinge, über Schöpfung, Sündenfall und Leiden Christi, Marienlieder u. s. w. Ein größeres Gedicht von 606 Strophen behandelt den gesamten Heilsplan, ein kleineres von 83 Strophen die Kindheit Jesu, besonders die Flucht nach Ägypten, nach den weitverbreiteten Legenden. Ein katholisches Loblied auf das Ordensleben verherrlicht nicht bloß die alten Einsiedler Pachomius und Arsenius, sondern auch die heiligen Ordensstifter des Mittelalters Bernardus, Dominikus und Franziskus. Auch dialogische Wechsellieder wurden teils neu verfaßt, teils nach älteren Vorlagen bearbeitet: „Der Streit der Monate", welcher der schönste sei, der „Streit zwischen dem Golde und dem Weizen", die geistlichen Gespräche zwischen „Teufel und Sünderin", „Petrus und Simon Magus", „dem Cherub und dem guten Schächer", „Maria Magdalena und dem ihr als Gärtner erscheinenden Auferstandenen".

In dem „Streite zwischen dem Golde und dem Weizen" erwidert der Weizen auf die stolzen Prahlereien des Goldes mit folgenden tiefpoetischen Strophen[2]:

Wenn sich im Jahreslauf der Frühling naht,
Vertraut man mich dem Bodengrund als Saat;
Der Bauer tränkt mich, um die Saat zu pflegen,
Der Himmel sättigt sie durch milden Regen.

---

[1] Eduard Sachau, Ueber die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer. Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissensch. (Berlin) 1896, S. 179—193. — Mark Lidzbarski, Geschichten und Lieder aus den neuaramäischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin. Weimar 1896.

[2] Übersetzt von Aug. Wünsche, Die Pflanzenfabel in der orientalischen und klassischen Literatur (Allgem. Zeitung [München] 1897, Beil. Nr. 59).

So liege ich im Erdengrund versteckt,
Bis mich die Sonne und der Regen weckt,
Dem Kinde gleich im jungen Mutterschoße,
Doch wie ein Mann erstrebend künft'ge Lose.

Beginnt der Mond aufs neue seinen Lauf,
So sproßt der junge Keim vom Boden auf,
Und wie der Landmann inne wird des Regens,
Erfreut er sich, erfreu' ich mich des Segens.

Bald decke ich das braune Ackerland
Und kleide mich in grünendes Gewand;
Gleich einer Braut im frischen Kranz der Myrte
Steh' ich, ein Bild der Freude und der Würde.

Und wieder geht der Mond den Wechselgang,
Da stehe ich in Halmen, schwer und lang;
Sie tragen auf dem Haupte volle Ähren,
Um Lohn dem Fleiß des Landmanns zu gewähren.

Wohl zucken Blitze aus der Wolken Schoß,
Der Donner grollt, des Sturmes Macht bricht los;
Doch dankt der Mensch auch dies Geschenk dem Spender,
Sein Regen tränkt, ernährt, erquickt die Länder.

Das Korn ist reif, die Zeit der Ernte naht;
Das Volk der Schnitter rüstet sich zur Mahd.
Sie ziehn hinaus und singen ihre Weise,
Sich selbst zur Lust und Gott dem Herrn zum Preise.

Die blanke Sense pfeift durchs Ährenfeld,
Die Halme fallen nieder, fruchtgeschwellt;
Man hebt sie wieder, bindet sie in Garben
Und führt sie in die Scheuer, goldigfarben.

Nun ist des Ackermannes Mühe neu:
Er drischt das Korn und trennt es von der Spreu;
Im Speicher wird die edle Frucht geborgen,
Um für den Winter Speise zu versorgen.

Zum Gottestempel trägt der Priester Schar
Ein Anteil hin und bringt das Opfer dar,
Und bei dem Klang der Zimbel und der Leier
Begehen sie dankbare Erntefeier.

An Köstlichkeit bin ich der Perle gleich,
Den Ackerbauer mach' ich froh und reich,
Und wo ich fehle, mangelt allerwegen
In Stadt und Land der beste Gottessegen.

Doch, wo ich weile, zieh' ich, schnödes Gold,
Dich nach und nehme dich in meinen Sold;
Und wandre ich, so bin ich noch kein Stündlein,
So folgst du mir, wie seinem Herrn das Hündlein.

Unsel'ges Gold, demütige dein Haupt!
So wertvoll bist du nicht, wie du geglaubt;
Du hast geprahlt, und deine Worte waren
Vor allen Menschen thörichtes Gebaren.

Verwandelt throne ich im Gotteshaus,
In Brotsgestalt teilt Christi Leib man aus.
Ich bin die wichtigste von allen Gaben,
Die Menschenleib und Menschenseele laben.

Das Lied stammt aus der Nachbarschaft von Mosul und des einstigen Ninive. Und so ist denn auch im alten Zweiströmeland das Geheimnis nicht unbesungen geblieben, das Calderon in seinem Auto „La humildad coronada de las plantas“ so sinnig verherrlicht hat.

Fünftes Kapitel.

Die koptische Literatur.

Nachdem Alexandrien unter den ersten Ptolemäern zum Mittelpunkt des griechischen Geisteslebens und zur bedeutendsten Hochschule der Welt geworden, wurde die altägyptische Kultur und Sprache nach und nach aus den herrschenden Kreisen Ägyptens verdrängt; dagegen lebte sie im Volke weiter, bis das Christentum auftrat und Alexandrien ebenfalls in verhältnismäßig kurzer Zeit zu einem seiner Hauptsitze gestaltete. Auch die Verkündigung des Christentums fand in griechischer Sprache statt; die Gelehrten der christlichen Schule von Alexandrien, Pantänus, Klemens, Origines, waren in griechischer Bildung herangeschult und schrieben griechisch; und so gehört die erste christliche Literatur Ägyptens zu dem Gebiete der christlich-hellenischen, nicht zu jenem des Orients. Das Griechische ward seit dem Anfang der römischen Kaiserzeit auch die vorherrschende Verkehrssprache der ägyptischen Städte und offizielle Sprache für amtliche Urkunden, so daß mutmaßlich, wenigstens in Unterägypten, auch das Landvolk einige Kenntnis davon erwarb. Nichtsdestoweniger lebte bei der Landbevölkerung die alte ägyptische Sprache fort, veränderte sich aber erheblich (etwa wie z. B. das ursprüngliche Latein in den von ihm weiter abgezweigten romanischen Sprachen) und gelangte zu einer genaueren und festeren Form. An die Stelle der

demotischen Schrift, wie sie sich aus der hieratischen heraus entwickelt hatte, trat die griechische, die aber um sechs Zeichen vermehrt werden mußte, um die ägyptischen Laute sch, f, ch, h, dsch (dschandscha) und tsch (schima) ausdrücken zu können. Die so umgestaltete Sprache und Schrift wurde erst viel später die koptische genannt, nach dem arabischen Gobt, der unrichtigen Aussprache von gibt, was „Ägypter" bedeutet [1]. Die klare, kräftige Schrift nimmt sich — auf den Papyri oder Pergamentcodices — ebensogut aus wie die griechische Uncialschrift.

Die Umgestaltung von Sprache und Schrift scheint sich im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. vollzogen zu haben. Gegen Ende des 3. Jahrhunderts beginnt dann eine selbständige koptische Literatur, wie bei den Syrern und Armeniern, mit der Übersetzung biblischer Schriften, welche nach und nach zu einer Gesamtübersetzung führte, und zwar in den drei Hauptdialekten, dem thebanischen (sahidischen) in Oberägypten, dem memphitischen (boheirischen) in Unterägypten und dem baschmurischen (untersahidischen) in El Faijum; es sind von derselben jedoch nur Bruchstücke erhalten [2]. Diesem Anfang entsprechend ist die koptische Literatur fast aus-

---

[1] P. Athanasius Kircher S. J. hat das Verdienst, die europäische Wissenschaft zuerst auf die Erforschung dieser Sprache gelenkt zu haben: Prodromus aegyptiacus. Romae 1636. — Lingua aegyptiaca restituta. Opus tripartitum. Ibid. 1643—1644. (Enthält die kurzen arabischen Grammatiken des Sammanûdi und des Ibn Kâtib Qaisar mit lateinischer Übersetzung nach einem Manuskript von 1315, das Pietro de la Valle 1613 in Kairo erwarb, ebenso die „Leitern" [Wortlisten] des Sammanûdi und des Ibn Assâl.) — Vgl. M. G. Schwartze, Das alte Aegypten. Leipzig 1843; Koptische Grammatik, nach des Verfassers Tod herausgegeben von Dr. H. Steinthal. Berlin 1850. Die Kopten selbst nennen ihre Sprache ACIII N XHMI ασπι ν χημι.

[2] In **unterägyptischem** (memphitischem oder boheirischem) Dialekt sind herausgegeben: Der Pentateuch von Dav. Wilkins (Londini 1731), A. Fallet (Paris 1854), P. de Lagarde (Leipzig 1867); das Buch Job von H. Tattam (London 1846); die Psalmen von R. Tuki (Rom 1744), L. Ideler (Berolini 1837), M. G. Schwartze (Lipsiae 1843), P. de Lagarde (1873); die großen Propheten von H. Tattam (Oxonii 1852); Daniel von G. Bardelli (Pisis 1849); die kleineren Propheten von H. Tattam (Oxonii 1836), Quatremère (Paris 1810); das Neue Testament von Dav. Wilkins (Oxonii 1716); die vier Evangelien von H. Tattam und Lee (London 1829), M. G. Schwartze (Lipsiae 1846—1847), H. Tattam (London 1847); Apostelgeschichte und Apostelbriefe von P. Bötticher (Halae 1852); das Buch Baruch von P. Bschai (Romae 1870). — Liturgische Schriften der Kopten (in unterägyptischem Text) veröffentlichte schon R. Tuki: Das Missale (Rom 1736), Diurnum Alexandrinum (ebd. 1750), Pontificale seu Euchologium (ebd. 1761—1762), Rituale (ebd. 1763), Theotokia (Officium de B. Virgine; ebd. 1764). — In **oberägyptischem** (sahidischem) Dialekt sind nur Fragmente der Bibel vorhanden: Verzeichnis derselben bei *G. Zoega*, Catalogus cod. coptic. p. 172—220; Verzeichnis der publizierten Bruchstücke bei L. Stern, Koptische

nahmslos kirchlich und religiös [1]. Naturgemäß schließt sie sich an die griechische Patristik an, aus der Briefe und Homilien der hl. Athanasius, Cyrillus, Epiphanius, die Canones Apostolorum und Akten mehrerer Konzilien erhalten sind [2]. Der beliebteste der Kirchenväter war bei den Kopten der hl. Johannes Chrysostomus. Vertreten sind außer der Liturgik fast nur Askese und Hagiographie [3]. Auch Ägypten ehrte seine Märtyrer und besonders seine Mönche, deren Tugendleben einen Athanasius und Augustinus begeisterte, und deren Beispiel und Organisation zur Grundlage des orientalischen und occidentalischen Ordenslebens geworden ist. Diese Heiligenbiographien weisen jedoch meist auf griechische Originalberichte zurück, die von höher gebildeten Priestern und Mönchen abgefaßt und dann für die des Griechischen unkundigen Mönche in die Landessprache übersetzt wurden.

Ihren glänzendsten eigenen Redner fanden die Kopten an dem monophysitischen Archimandriten Abba Sinuthios (Schnudi), dem „Ruhme des Berges Atrêpe", der an zwei allgemeinen Konzilien, dem von Konstantinopel (381) und dem von Ephesus (431), teilnahm und etwa um 450 im Alter von 118 Jahren starb. Er genoß in Oberägypten hoher Verehrung und eines Ansehens, das selbst dem Kaiser und den Barbaren imponierte. Seine Predigten und Mahnungen sind von zündender Leidenschaftlichkeit.

Grammatik (Leipzig 1880) S. 443. 444. — *E. A. Wallis Budge*, The earliest known Coptic Psalter in the dialect of upper Egypt, ed. from the unique Papyrus Cod. Or. 5000 in the British Museum, London 1898.

[1] Das grundlegende Werk über dieselbe ist: *G. Zoega*, Catalogus codicum copticorum manuscriptorum, qui in Museo Borgiano Velitris asservantur. Romae 1810. fol. — *E. Revillout*, Papyrus coptes. Paris 1876. — *Ciasca*, I papiri copti del Museo Borgiano. Roma 1881. — *Fr. Rossi*, Papiri coptici di Torino. Torino 1886. — *E. Amélineau*, Notice des Mss. Coptes de la bibl. nation. Paris 1895. — L. Stern, Koptische Sprache und Literatur (bei Ersch und Gruber, Realencyklopädie II. Sekt., 39. Teil [Leipzig 1886], S. 26—36.

[2] *H. Tattam*, The Apostolical Constitutions or Canons. London 1848. — *E. Revillout*, Apocryphes coptes du Nouveau Testament. Paris 1876; Le concile de Nicée d'après les textes coptes. Paris 1880.

[3] *Ant. Georgi*, Fragm. copt. ex actis S. Coluthi. Romae 1781; De miraculis S. Coluthi. Ibid. 1793. — *E. Dulaurier*, Fragments des révélations apocryphes de Saint-Barthélemy et de l'histoire des communautés religieuses fondées par Saint-Pakhôme. Paris 1835. — *Hyvernat*, Les actes des martyrs de l'Égypte. Paris 1886. — *E. Amélineau*, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^{e} et V^{e} siècle. Histoire de Saint-Pakhôme et de ses communautés, documents coptes et arabes inédits, publiés et traduits. Annales du Musée Guimet. XVII (Paris 1889); Les Moines Égyptiens. Paris 1889; Les Actes des Martyrs de l'Église Copte. Paris 1890; Histoire du patriarche Isaac. Paris 1890. — *E. A. Wallis Budge*, The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia. The Coptic Texts ed. with an English Translation. London 1888.

Von den Apokryphen sind in koptischer Sprache bis jetzt bekannt das Evangelium des hl. Nikodemus, der Briefwechsel Christi mit Abgar (der hier als abessinischer König erscheint), die Geschichte des hl. Joseph, ein Evangelium Mariä, eine Weisheit Jesu Christi und die Akten des hl. Petrus [1].

Wie Syrien ward auch Ägypten früh ein Tummelplatz der verschiedensten Ketzereien. Neben Erzeugnissen rechtgläubiger Literatur finden sich deshalb auch schismatische und häretische Schriften [2]. Das seltsamste Werk häretischen Inhalts ist die Pistis Sophia, eine stark mit griechischen Wörtern durchsetzte koptische Bearbeitung des gnostischen Systems Valentinians. Das Ganze ist in dialogischer Form angelegt. Der Verfasser fingiert, Christus habe nach seiner Auferstehung noch elf Jahre damit zugebracht, die Jünger näher in seine „Geheimlehre" einzuweihen, sei damit erst bis zum 24. „Mysterium" gekommen und fahre nun fort, die wichtigsten Enthüllungen mitzuteilen, die natürlich lauter gnostische Phantasien sind. Dabei läßt er sich bald von Maria oder einem der Apostel und Jünger oder einer der frommen Frauen ausfragen, antwortet dann und stellt oder erwartet weitere Fragen. In diese Reden werden ganze Psalmen des biblischen Psalmenbuches eingeschachtelt und gnostisch erklärt und angewandt [3]. Die großen Grundlehren werden in der barocksten Weise entstellt und mit Überresten heidnischer Theogonie und Kosmogonie durcheinander gewürfelt, die erhabenen Vorstellungen und Ausdrücke der heiligen Schriften mit den abenteuerlichsten Fratzengestalten verwirkt. Es ist poetische Phantasie mit im Spiele; aber der Dichter nimmt die wirren Phantasmagorien seines dumpfen Brütens für Ernst und verkündet sie feierlich als Offenbarung, mit jener erdrückenden Eintönigkeit, welche die ägyptischen Totenliturgien beherrscht. Unmittelbare Anklänge an die ägyptischen Mysterien sind unverkennbar, wie z. B. in der folgenden Höllenbeschreibung:

Und Maria fuhr fort und sprach zu Jesu: „Mein Herr, an welchem Ort ist die äußere Finsternis? oder welche Plätze der Strafe sind in ihr

---

[1] Die Geschichte Josephs des Zimmermanns, aus dem Koptischen übersetzt von Dr. L. Stern (Zeitschrift für wissensch. Theologie XXVI [1883], 267—294). — *Carl Schmidt*, *Εὐαγγέλιον κατὰ Μαρίαμ; Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ; Πρᾶξις Πέτρου* (die beiden ersten gnostisch) in einem koptischen Papyrus des ägyptischen Museums in Berlin. Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissensch. (Berlin) 1896, S. 839—847. — Ders., Übersicht über die vornicänische Litteratur (einschließlich der apokryphen) in koptischer Sprache, bei A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur I (Leipzig 1893), 918—924.

[2] Carl Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack. Bd. VIII); besonders über das Buch Jeû. — *E. Amélineau*, Essai sur le gnosticisme Égyptien (Annales du Musée Guimet. XIV [1880]).

[3] Vgl. *Fr. Münter*, Odae gnosticae Salomoni tributae. Havniae 1812.

vorhanden?" Es antwortete aber Jesus und sprach zu Maria: „Die äußere Finsternis ist der große Drache, dessen Schweif in seinem Munde steckt, er ist außerhalb der ganzen Welt und umgiebt die ganze Welt. Es sind viele Stätten des Gerichtes in derselben; denn er enthält zwölf harte Plätze der Strafe. Es ist ein Vorsteher in jeder Kammer; es ist das Angesicht der Vorsteher verschieden untereinander. Der erste Archon (Vorsteher) aber, der in der ersten Kammer (ταμείῳ) ist, hat die Gestalt eines Krokodils, dessen Schwanz in seinem Rachen steckt. Aller Frost geht hervor aus dem Rachen des Drachen, und aller Staub und alle Kälte und alle Krankheiten, die verschiedenen. Seinen authentischen Namen heißen sie in seinem Kreis Euchthonin. Und der Archon, der in der zweiten Kammer ist, hat die Gestalt einer Katze von seiner authentischen Gestalt; den heißen sie in seinem Kreise Charachar."

Der dritte Archon, Ascharoch, hat die Gestalt eines Hundes, der vierte, Asrochar, die einer Schlange, der fünfte, Marchur, die eines schwarzen Stiers, der sechste, Lamchamor, die eines Ebers, der siebente, Luchar, die eines Widders, der achte, Larachor, die eines Geiers, der neunte, Archeoch, die eines Basilisken, der zehnte, Xarmaroch, hat mehrere Archonten unter sich und hat darum sieben Drachenköpfe. In der elften und zwölften Kammer herrschen ebenfalls je sieben Archonten, die einen mit Katzenköpfen, die andern mit Hundsköpfen; der oberste der elften Kammer heißt Rhochar; derjenige der zwölften Chremaor. Alle diese Namen aber bezeichnen nur einen und denselben Qualort. Wenn die Sünder sterben, verschlingt sie der große Drache und steckt dann den Schwanz ins Maul, daß sie nicht mehr hinauskönnen [1].

Es finden sich hier viele jener Gestalten wieder, mit welchen das „Buch Am-Duat" und das „Buch der Thore" die ägyptische Unterwelt ausgestattet [2].

Ähnlichen Charakters ist das „Buch der Gnosis", ein anderes gnostisches Werk, das die Aufnahme in die Sekte beschreibt, nebst den Zauberformeln, durch welche der Gnostiker, nach Überwindung aller Feinde, durch die verschiedenen Zwischenwelten in seinen Himmel, das Pleroma, gelangen soll [3].

Die kabbalistischen Spielereien mit Buchstaben und Zahlen, die schon Irenäus [4] an den Gnostikern gerügt, finden sich auch in einem viel späteren

[1] Pistis Sophia. Opus Gnosticum etc. Descr. et latine vertit *M. G. Schwartze*. Edidit *I. H. Petermann* (Berolini 1851) p. 200 sqq.

[2] A. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter (Münster i. W. 1896) S. 47 ff.

[3] *E. Revillout*, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. 1872, p. 350.

[4] *Irenaeus*, Adv. haer. II, 24 (*Migne*, Patr. gr. VII, 787 sq.).

koptischen Werke wieder, das den Titel führt: „Die Mysterien Gottes in den Buchstaben des Alphabets, welche keiner unter den alten Philosophen offenbaren konnte.“ [1]

Von koptischer Poesie ist beinahe nichts vorhanden, das Wenige noch aus sehr später Zeit, im oberägyptischen Dialekt ein einziges religiöses Gedicht, „Das Triadon“ [2], aus Unterägypten nur eine Anzahl von Kirchenliedern [3], die sich weder durch Neuheit der Auffassung noch Schönheit der Form auszeichnen, aber doch immer Zeugnis geben, daß die Hymnenpoesie der Kirche auch im Lande der Pyramiden, unter schweren Leiden und Verfolgungen, ihren Widerhall gefunden hat. Denn schon 558 trennte sich die Mehrzahl der Kopten unter dem Patriarchen Timotheus Ailuros von der kirchlichen Einheit, und im Jahre 641 fiel Ägypten den Arabern zur Beute. Die koptische Sprache wurde 705 aus dem offiziellen Verkehr, dann zusehends auch aus dem öffentlichen Leben verdrängt [4], bis sie als Volkssprache im 17. Jahrhundert erlosch und nur noch gottesdienstliche Sprache der wenig zahlreichen Jakobiten und Melkiten blieb. Aus dem 16. Jahrhundert sind indes noch gute memphitische Handschriften vorhanden, und der Kopte Raphael Tuki, der im Jahre 1724 nach Rom kam, am Kollegium der Propaganda studierte und durch seine Ausgaben der verschiedenen liturgischen Bücher bekannt ist, lehrte in verschiedenen Klöstern Ägyptens die koptische Sprache.

Sechstes Kapitel.

Die äthiopische Literatur.

Viel Ähnliches mit der koptischen Literatur hat die äthiopische [5]. Auch sie tritt erst mit dem Christentum ins Leben, entwickelt sich in kirchlich-religiöser

---

[1] *E. Revillout* l. c. p. 312 ss.

[2] Proben daraus bei L. Stern, Koptische Grammatik S. 440; nach Zoega S. 642.

[3] Proben aus der Theotokia (Officium de B. Virgine) ebd. S. 439.

[4] Übersetzungen einiger koptischer Urkunden (Schenkungen an Klöster) giebt L. Stern, Die Literatur der Kopten (Das Ausland LI [1878], 844—849. 873—877).

[5] L. Goldschmidt, Bibliotheca Aethiopica. Vollständiges Verzeichniß u. s. w. sämtlicher äthiopischen Druckwerke. Leipzig 1893; Die abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. Berlin 1897. — K. V. Zetterstéen, Die Abessynischen Handschriften der kgl. Universitätsbibliothek zu Upsala (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. LIII, 508—520). — *Gius. Fumagalli*, Bibliographia Etiopica. Catalogo descrittivo e ragionato degli scritti pubblicati dalla invenzione della stampa fino a tutto il 1891 intorno alla Etiopica e regioni limitrofe. Milano 1893. — Der erste, der einen äthiopischen Text in Europa veröffentlichte, war der Kölner Johann Potken (Psalterium Aethiopice. fol. Coloniae 1518). —

Hinsicht zu schöner Blüte, wird dann durch Trennung von der allgemeinen Weltkirche durchkreuzt und immer mehr verkümmert, vom Islam völlig zurückgedrängt und erhält sich nur in kärglichen Überresten bis auf die Gegenwart.

Unter dem Namen Äthiopien verstanden die Alten bekanntlich alles Land südlich von Ägypten bis ans Ende der Welt. Bei Homer sind die Äthiopier die „äußersten der Menschen" am Okeanosstrom, der die Erde umgrenzt. Hesiod versetzte sie nach Libyen, Herodot zum Teil nach Indien, zum Teil nach Afrika. Meroe, das Reich der letzteren, erscheint schon als civilisierter, handeltreibender Staat. Weder Meroe, noch Napata, noch andere Reiche der Kuschiten und Chamiten, die einst an das obere Ägypten grenzten, haben indes literarische Denkmäler hinterlassen und liegen somit außerhalb unseres Rahmens.

Zu literarischer Bedeutung gelangte dieses Südland, das heutige Abessinien, erst durch semitische Stämme, Himjar oder Homeriten genannt, welche von Arabien, d. h. zunächst von Yemen her einwanderten. Ihr Hauptsitz war Tigré mit der Königsstadt Axum [1]; von hier aus breiteten sie sich über ganz Abessinien aus, das als mächtiges Reich zeitweilig von Nubien bis ins Innere von Arabien, von Mekka bis Medina reichte. Die Einwohner selbst nannten ihre Sprache Lesána Ge'ez, „die Sprache der Ausgewanderten, der Freien", später aber infolge fremden Einflusses Lesâna Itjôpjâ. Vom 12. Jahrhundert an wurde sie von dem jüngeren amharischen Dialekt als Hofsprache verdrängt und lebte nur als Kirchensprache weiter. Die eigenartige Schrift, aus der himjaritischen entwickelt, hat 26 Buchstaben; sie läuft im Gegensatz zu den andern semitischen Schriften von links nach rechts und wird durch angehängte Vokalzeichen zu einer Silbenschrift.

Zwei edle Jünglinge, Frumentius und Aedesius, waren es, die, nach dem Bericht des Rufinus, zuerst den Samen des Christentums in das ferne südliche Land trugen [2]. Sie begleiteten (316) den „Philosophen"

Der eigentliche Begründer der neueren äthiopischen Forschung ist Job Ludolf (Leutholf), geb. zu Erfurt 1624, gest. zu Frankfurt a. M. 1704, durch seine Historia aethiopica (2 vol. Frankfurt a. M. 1681) nebst Commentarius (ebd. 1691) und Appendix (1693), Grammatica amharicae linguae (1698), Lexicon amharico-latinum (1698), Lexicon aethiopicum (1699). Der hervorragendste neuere Kenner der äthiopischen Sprache und Literatur war Aug. Dillmann (geb. 1823, gest. 1894), Herausgeber der Biblia Veteris Test. aethiopica (Leipzig 1853—1872), zahlreicher anderer äthiopischer Werke, eines Lexicon ling. aeth. (Leipzig 1865) u. s. w.

[1] A. Dillmann, Die Anfänge des axumitischen Reiches. Berlin 1879; Zur Geschichte des axumitischen Reiches im 4. bis 6. Jahrhundert. Berlin 1880.

[2] *Rufinus*, Hist. eccl. I, 9 (*Migne*, Patr. lat. XXV, 478 sqq.). — *Athanasius*, Apol. ad Constantium n. 31 (*Migne*, Patr. gr. XXV, 631 sq.); Vita S. Athan. (ibid. p. LXXV). — *L. Duchesne*, Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain (Mélanges d'archéologie et d'histoire XVI [Rome 1896], 79—122).

Meropius von Tyrus auf einer wissenschaftlichen Untersuchungsreise, wurden von den Küstenbewohnern des Roten Meeres gefangen genommen und als Sklaven dem König von Äthiopien überliefert, der sie lieb gewann und den einen zu seinem Schreiber, den andern zu seinem Mundschenken machte. Nach seinem Tode gelangte Frumentius als Erzieher des Kronprinzen zum größten Einfluß und gründete eine kleine Christengemeinde. Als der Prinz König geworden, ging Aedesius nach Tyrus, Frumentius nach Alexandrien; der erste kehrte als Priester, der zweite als Bischof nach Äthiopien zurück, von Athanasius selbst zum Bischof geweiht (zwischen 340 und 346). Der König ließ sich taufen. Die Königsstadt Axum ward Sitz des Metropoliten (Abuna) und das übrige Reich in sechs Bistümer geteilt. Rufinus traf den Aedesius selbst 371 bei einem Besuch in Alexandrien und erfuhr von ihm die Nachrichten über das erste Aufblühen des Christentums in dem südlichen afrikanischen Bergland.

In diese Zeit fallen unzweifelhaft die ersten Anfänge der äthiopischen Literatur. Obwohl Kaiser Konstantius 356 den König Aizana auffordern ließ, Arianer zu werden, blieb derselbe dem Bekenntnis des hl. Athanasius treu. Im folgenden Jahrhundert unterstützten die christlichen Abessinier die Christen in Yemen gegen den Tyrannen Dunaan, und nach dem Zeugnis des Kosmas Indikopleustes gab es in Äthiopien Kirchen, Bischöfe und Mönche. Schon unter Frumentius, von den Abessiniern Abbâ Salâmâ genannt, wurde das Neue Testament übersetzt, dann folgten nach und nach die Übersetzung der andern heiligen Bücher [1] und verschiedener Werke der heiligen Väter und endlich selbständige religiöse, besonders liturgische Schriften [2].

---

[1] Der Oktoteuch, d. h. der Pentateuch nebst den Büchern Josua, Richter und Ruth, und die Bücher der Könige, herausgegeben von Aug. Dillmann (Lipsiae 1853. 1871), andere einzelne Bücher von Th. Petraeus, G. Chr. Bürklin, J. G. Nissel, Potken, Castelli, Ludolf, Staudacher, A. Bode, Th. Pell Platt. Vgl. Goldschmidt a. a. O. S. 7—11. — Nach äthiopischer Volksüberlieferung rührte die Übersetzung des Neuen Testaments von Frumentius selbst her, nach A. Dillmann kam sie zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert zu stande. Einwendungen Gildemeisters dagegen widerlegt C. R. Gregory (Nov. Test. Graeco [rec. *Tischendorf*] III [Lipsiae 1894], 897). — Vgl. *C. Conti Rossini*, Sulla versione e sulla revisione delle sacre scritture in etiopico (in Zeitschrift für Assyriologie X [1895], 236 ff.), und L. Hackspill, Die äthiopische Evangelienübersetzung (ebd. XI [1897], 117 ff.).

[2] „Das Glaubensbekenntnis des Jakob Baradäus" (herausgeg. von C. H. Cornill in Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXX, 417—466). — „Das Glaubensbekenntnis des äthiopischen Königs Claudius" (herausgeg. von Ludolf-Wansleben [Londini 1661], und in seinem Commentarius p. 237—241). — „Herma Pastor" (äthiopisch und lateinisch von A. d'Abbadie [Lipsiae 1860]). — Canones Apostolorum (herausgeg. von W. Fell [Lipsiae 1871], übersetzt von *G. H. Schodde*, Journal of the Bibl. Liter. 1885, p. 61—72). — Constitutiones

Die ersten linguistischen Versuche, grammatische und lexikographische Erklärungen, schlossen sich an die Bibel an. Diese Erklärungen hießen sehr treffend Savâsĕv, d. h. „Leitern", durch welche man in den Sinn der Worte hineinsteigt [1]. Unter den Engeln wurde besonders der hl. Michael hoch verehrt, unter den Heiligen der Märtyrer Georgios, von den griechischen Vätern die hll. Basilius, Cyrillus von Alexandrien und Athanasius, von morgenländischen Lehrern Mâri Ephräm (der hl. Ephräm) von Nisibis und der in Oberägypten hochangesehene Abt (Abba) Sînôdâ oder Sinuthios. Die Verehrung dieser älteren Heiligen pflanzte sich auch in die spätere Zeit fort, und so ist noch in vielen Exemplaren eine Heiligenlegende (Flos Sanctorum) in zwei großen Foliobänden aus dem 13. Jahrhundert vorhanden mit dem Titel Sĕnĕksâr („Synaxarion"), welche die „heiligen Geschichten der Engel, Propheten, Gerechten und Blutzeugen, sowie der heiligen Erzpriester und Einsiedlermönche" nach den 13 Monaten des koptisch-äthiopischen Kalenders aufführt [2]. Die geschichtliche Grundlage ist mit vielen Legenden umwoben. Zum Schluß wird jedem dieser bald kürzeren bald längeren Heiligenleben ein dichterischer Gruß (Salâm) oder einige Verse zum Lobe des betreffenden Heiligen hinzugefügt; oft stehen auch solche Gedichte für sich allein. Diese Gedichte finden sich auch in einer eigenen Sammlung vereinigt, welche den Titel führt: Egzia-bĕchêr nagĕsa (Gott herrsche!); der Name des Dichters war schon dem Sammler nicht mehr bekannt; er sagt nur im Anfang, irgend ein Priester habe dieses Werk gesammelt, „als ihn der Heilige Geist erweckte, die Geschichten derer zu beschreiben, welche durch ihre Heiligkeit Gott gefielen".

Apostolorum (herausgeg. und übersetzt von Th. Pell Platt [London 1834]). — „Liturgie zum Tauffest" (herausgeg. von E. v. Arnhard [München 1886]. Ergänzungen in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLI, 403—414). — „Liturgie über die Hostie" (*Ludolf*, Commentarius p. 340 sqq.). — „Das Taufbuch" (herausgeg. und übersetzt von E. Trumpp [München 1878]). — Kalendarium (*Ludolf*, Commentarius p. 389—427). — „Homilien" (eine Weihnachtspredigt, herausgeg. von Th. Petraus [Lugd. Batav. 1660]; mehrere andere Predigten von *A. Dillmann*, Chrestom. Aeth. p. 77—105).

[1] H. v. Ewald, Ueber eine zweite Sammlung von äthiopischen Handschriften (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. I, 41).

[2] Cf. *W. Wright*, Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum. London 1877. Derselbe enthält eine sehr ausführliche Beschreibung der Bibliothek von Magdala (350 Handschriften). Vgl. Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXIV, 599—610. — Ein paar solcher Heiligenleben sind neuerlich zugänglich gemacht worden: The Lives of Mabâ' Sĕyôn and Gabra Krĕstôs (Lady Meux Manuscripts Nr. 1). The Ethiopic Texts edited with an English Translation and a chapter on the illustrations of Ethiopic M. SS. by *E. A. Wallis Budge*. London 1898 (Nr. 119 der nur for private circulation in 300 Exemplaren gedruckten Auflage).

Wie bei den andern christlichen Literaturen des Orients schließt sich die religiöse Poesie der Abessinier an die Bibel an. Es sind noch Handschriften da, welche nebst dem „Buche der Psalmen“ die verschiedenen Cantica der beiden Testamente (die Gesänge des Moses, der Anna, des Ezechias, des Habakuk, der drei Jünglinge, das Magnifikat, das Lied des greisen Simeon) und das Hohelied Salomons umfassen, also die schönste Sammlung biblischer Poesie[1]. Die hier geschöpften Wendungen und Vorstellungen bilden dann den Ansatz zu eigenen, mehr selbständigen Lobgesängen, wie in der folgenden Doxologie zu der „Weisheit der Weisen“:

Preis sei dir, o Herr, am Anfang jedes Tages und der Nächte!
Preis sei dir, o Herr, bei der Aufeinanderfolge von Winter und Sommer!
Preis sei dir, o Herr, zur Zeit des Frühlings und des Herbstes!
Preis sei dir, o Herr, nach der Zahl alles Unsichtbaren;
Der Himmel verkündigt beständig den Preis deines uranfänglichen Seins[2].

Metrum und Reim sind sehr lose und unvollkommen, die Hauptsache der poetischen Form ist der Strophenbau. Die liturgischen Hymnen sind übrigens bis jetzt weder gesammelt, noch durch Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich gemacht; sie harren noch eines kompetenten Beurteilers, der sie im Zusammenhang mit der liturgischen Poesie der Kopten und Syrer behandelte[3]. Wenn man bedenkt, wie lange Zeit die griechische und römische Hymnik zu ihrer vollen Entwicklung bedurfte, wird man die der Abessinier nicht gleich von vornherein verwerfen können. Die von Arnhard mitgeteilten Gebete bei der Wasserweihe stehen an Schönheit freilich weit hinter den römischen zurück[4].

Auch bei den Äthiopiern erfüllte sich die Verheißung des Magnifikat: „Siehe, es werden mich selig preisen alle Geschlechter!“ Ein zwar nicht in

---

[1] Rüppel, Reise nach Abessinien II (Frankfurt a. M. 1840), 404. 405. — *Ludolf* (Psalterium Davidis aethiopice etc. [Francof. 1701] p. 2) bemerkt darüber: „Inter omnes Libros Sacros, quos Ecclesia veneratur, Aethiopes Christiani nullum magis amant quam Psalterium. Illud iuvenes atque adulti, nobiles atque plebeii quotidie legunt et tamquam breviarium orationum suarum aestimant.“ Auch für die neuere Zeit bestätigt dies *A. d'Abbadie* (Catal. raisonné de manuscripts éthiopiens appartenant à A. d'Abbadie [Paris 1859] p. 114): „Les livres de psaumes sont si communs en Éthiopie que le vulgaire appelle tout livre un Dawit.“ Cf. *B. Dorn*, De Psalterio Aethiopico (Lips. 1825) p. 10.

[2] E. Trumpp, Bemerkungen zum Sapiens Sapientium (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIV, 240).

[3] Ewald (a. a. O. I, 36) nennt sie „Versewerke“; Kaulen (Artikel „Aethiopische Sprache und Literatur“ in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon I [2. Aufl.], 294) glaubt sie als „wertvoll“ bezeichnen zu dürfen.

[4] Karl von Arnhard, Die Wasserweihe nach dem Ritus der äthiopischen Kirche (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLI, 303—314).

Versen, aber in schwunghafter dichterischer Prosa verfaßtes Werk (wahrscheinlich aus dem 15. Jahrhundert) führt außer dem kürzeren Titel Organona Mârjâm noch die breitere Aufschrift: „Orgel des Lobpreises, Zither des Psalters und Harfe des Gesanges, welche der heiligen, gesegneten und reinen Jungfrau Maria Jungfrauschaft preist, ihre Größe verkündet, ihren Namen erhebt, ihre Heiligkeit lobsingt und ihre Herrschaft feiert." [1] Eine kleinere Sammlung eigentlicher Lieder besingt die Himmelfahrt Mariä (vielleicht dasselbe, das Ludolf als Felsata Mârjâm („Hingang Mariä") kannte [2]. In einer andern finden sich fast dieselben Grüße an Maria wieder. In zahlreichen Handschriften verbreitet ist eine Sammlung, welche für jeden Tag der Woche Lobgesänge auf Maria enthält, unter dem Titel Wĕddâsê Mârjâm. Ein Teil derselben beginnt mit dem Sonntagsliede, der andere mit dem Montagsliede [3].

Der Anfang des Samstags-Hymnus lautet dem Sinne nach, zum Teil wörtlich, also:

Dich strahlend Reine, Heil'ge, dich preist kein Lob genug,
Die einst auf ihren Händen den Herrn des Lebens trug.
Es freun sich alle Wesen, bewundernd deine Zier;
Freu dich, du Gnadenvolle, freu dich, Gott ist mit dir!

Wir preisen dich, du hehre Jungfrau voll Herrlichkeit,
Wir grüßen mit dem Engel, mit Gabriel, dich heut'.
Durch deines Schoßes Segen erlangten Rettung wir,
Trat Gott uns wieder nahe. — Freu dich, Gott ist mit dir!

Zur Braut hat dich erkoren der Geist, der alles schafft,
Es hat dich überschattet des Allerhöchsten Kraft:
Der ew'ge Sohn des Vaters erschien auf Erden hier
Und nahm von uns die Sünde. — Freu dich, Gott ist mit dir!

O Reis aus Davids Stamme, die uns den Herrn gebar,
Das Wort, das eingeborne, das stets beim Vater war,
Von Ewigkeit verborgen, der Welt verhüllt auch hier
In der Gestalt des Knechtes! — Freu dich, Gott ist mit dir!

Ein zweiter, schön'rer Himmel ragst du vor uns empor:
Die Sonne des Gerechten, sie geht aus dir hervor;
O reinste Gottesmutter, in unverletzter Zier
Gebarst du den Verheiß'nen: Freu dich, Gott ist mit dir!

---

[1] *Ludolf*, Hist. Aeth. 3, 4, 47. — Dorn, Bulletin der Petersburger Akademie vom 26. März und 26. Okt. 1837; I, 3. — Ewald in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. I, 39.

[2] Ewald a. a. O. I, 38.

[3] Herausgegeben und übersetzt von K. Fries, Wĕddâsê Mârjâm, ein äthiopischer Lobgesang an Maria (Inaugural-Dissertation a. d. Universität Upsala). Leipzig 1892.

Das äthiopische Antiphonar (Mavâśêët) weist außer dem Text auch begleitende musikalische Bezeichnungen auf, welche die Melodie enthalten. Man wurde darauf erst bei Napoleons ägyptischem Feldzug aufmerksam, und die äthiopischen Priester, die man darüber befragte, wußten nur dürftigen Aufschluß zu geben. Die äthiopische Legende bezeichnet als Erfinder dieser kirchlichen Musik den hl. Jârêd, der, aus Samân gebürtig, im 6. oder 7. Jahrhundert am Hofe des Königs Kaleb gelebt haben soll[1]. Die Zeichen, Buchstaben und Silben weisen nicht auf fremden Einfluß hin, sondern sind rein äthiopisch. Mutmaßlich rühren deshalb diese Melodien aus der ersten Blütezeit der christlichen Kirche her, während welcher auch die übrigen später verloren gegangenen Künste zu einem gewissen Aufschwung gelangten. Viele Marienlegenden und Heiligenlegenden sind dagegen nachweislich erst aus dem Abendland nach Äthiopien gekommen und werden dort häufig als Erbauungsbücher beim Gottesdienste gelesen[2].

Biblische und andere Apokryphen sind früh von Ägypten her nach Abessinien gedrungen und haben zum Teil vielleicht erst hier die seltsame und abenteuerliche Gestalt erlangt, welche sie dermalen besitzen. Die bedeutendsten sind: „Das Buch Henoch", „Das (christliche) Adamsbuch", „Die Himmelfahrt des Isaias", „Das Hexaëmeron" (das mit dem ersten Teil des Adamsbuches zusammenfällt), „Das Jubiläenbuch" oder „Die kleine Genesis"[3].

An dieselben reiht sich das sogen. „Briefbuch" oder „Tômârbuch", das, zunächst aus dem Arabischen übersetzt, wahrscheinlich auf eine griechische Urschrift zurückgeht. Im ersten Kapitel desselben wird erzählt, wie an einem Sonntag im 1050. Jahre Alexanders (d. Gr.)[4] ein von Christus selbst geschriebener Brief auf den hl. Athanasius herabgefallen sei, während er in der Kirche der heiligen Apostel Petrus und Paulus betete. Im zweiten Kapitel beginnt dann der Brief, der ganz schöne christliche Ermahnungen

---

[1] Nach anderer Angabe erst unter dessen Sohn: „Gábra Másgal, in dessen Tagen Jared das Gesangbuch verfaßte, das Degua genannt wird." A. Dillmann, Zur Geschichte des Abessinischen Reiches (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VII, 348. 358). Amba Sĕyon I. Gábra Máskal regierte nach W. Wright von 1314—1344. Cf. *W. Wright*, Catalogue p. VII (Preface) und p. 114 f. unter Deggwâ.

[2] Lady Meux Manuscripts Nr. 2—5. The Miracles of the Blessed Virgin Mary. — The Life of Hannâ (Saint Anne). — The Magical Prayers of 'Ahĕta Mikâël. The Ethiopic Texts with an English Translation etc. by *E. A. Wallis Budge*. London 1900 (Nr. 47 der 300 nur for private circulation gedruckten Exemplare).

[3] Siehe oben S. 166 ff.

[4] Diese Angabe des Buches stimmt nicht, da der hl. Athanasius im 8. Jahrhundert Alexanders lebte.

zur Feier des Sonntags, des Mittwochs und des Freitags, sowie zum Empfange der heiligen Eucharistie enthält [1].

Lag das afrikanische Alpenland auch zu weit von den Heerstraßen ab, auf welchen die Legenden- und Sagenwelt des Orients bis zu den entlegensten Inseln des Abendlandes wanderte, so sind doch manche Gestalten derselben bis in das ferne Abessinien gelangt. Die sieben heiligen Schläfer [2], deren Fest in Abessinien am 20. Januar gefeiert wurde, fanden nicht nur Aufnahme in die allgemeine Heiligenlegende, sondern wurden noch in eigenen kleineren und größeren Gedichten verherrlicht. Ein solches lautet:

Friede, ihr Lieben, mit euch sei!
Dreihundert siebzig Jahre und zwei
Schlummerten sie, da wachten sie auf;
Sie sprachen: Decius in schnellem Lauf
Hat uns bekriegt; der Schlummer der Nacht
Umfängt uns seit gestern, heut' sind wir erwacht! [3]

Der geistliche Roman „Barlaam und Josaphat" liegt nicht bloß in einer Gesamtbearbeitung vom Jahre 1553 vor [4], eine Einzelepisode daraus, die Geschichte des Abba Johanni, ist in einem eigenen Text vorhanden [5]. „Das Buch der weisen Philosophen", eine Spruchsammlung, die aus dem Syrischen und Griechischen stammt und unter anderem auch Sprüche von christlichen Kirchenvätern und Märtyrern enthält, wurde von einem Bischof Michael aus dem Arabischen übersetzt [6]. Viel älter (vielleicht schon aus dem 5. Jahrhundert) dürfte die Bearbeitung des Physiologus sein, den wohl schon der hl. Justinus Martyr gekannt hat, aus dem höchst wahrscheinlich bereits Klemens von Alexandrien und Origenes geschöpft haben und dessen Abfassung etwa in den Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. fallen möchte [7].

---

[1] F. Prätorius, Das äthiopische Briefbuch. Leipzig 1869. — Vgl. Ewald in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. I, 16—23; E. Trumpp, Ueber das Briefbuch (ebd. XXXIV, 232—239).

[2] Die syrische Fassung der Legende bei *Greg. Barhebraeus*, Chronicon ecclesiasticum, edd. *Abbeloos* et *Lamy* (Lovanii 1872) p. 142 sq.

[3] *I. Guidi*, Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso. Roma 1885. — Goldschmidt, Bibliotheca Aeth. S. 50. 51.

[4] Auszüge davon bei *H. Zotenberg*, Mémoire sur les textes et sur les versions orientales du Livre de Barlaam et Josaphat (Paris 1886) p. 158—166.

[5] *René Basset*, Vie d'Abba Johanni (Bulletin de correspondance Africaine [Algèr 1884] p. 443—453).

[6] Bruchstücke bei *A. Dillmann*, Chrestomathia p. 40 sqq., und bei C. H. Cornill, Das Buch der weisen Philosophen, nach dem Aethiopischen untersucht. Leipzig 1875.

[7] F. Hommel, Die äthiopische Übersetzung des Physiologus. Leipzig 1877. — F. Lauchert, Geschichte des Physiologus (Straßburg 1889) S. 79. 80. —

Alle übrigen Sagenhelden verdunkelte auch in Abessinien die Heldengestalt des großen Makedoniers, der Alexandrien gegründet und der in der ältesten Fassung der Alexandersage als Sohn des ägyptischen Königs und Zauberers Nektanebus II. erscheint. Bis jetzt sind nicht weniger als sechs verschiedene äthiopische Bearbeitungen dieser Sage bekannt geworden[1]. Die erste derselben schließt sich ziemlich enge an den griechischen Pseudo-Kallisthenes an, doch liegen zwischen den beiden Fassungen eine syrische und arabische Übersetzung. Kürzere Darstellungen finden sich in den Geschichtswerken des Al-Makîn, des Abû Shâker und des Juden Joseph ben-Gorion, ein Bericht über Alexanders Tod in einer anonymen Handschrift. Was die äthiopische Bearbeitung des Pseudo-Kallisthenes hauptsächlich von der syrischen unterscheidet, ist die vollständige Umgestaltung Alexanders zu einem christlichen Helden, der sich nicht nur zum Glauben an einen Gott, sondern an eine göttliche Natur in drei Personen bekennt, während Aristoteles ganze Verse wörtlich aus den Psalmen und andern Stellen der Bibel citiert. Die seltsame und fesselnde Sagendichtung ist dadurch völlig in ein christliches Volksbuch umgewandelt, das lebhaft an die mittelalterlichen Alexanderdichtungen erinnert[2]. Wie mächtig aber christliche Anschauungen das Geistesleben Abessiniens durchdrangen, bezeugt eine weitere, umfangreiche Bearbeitung des Alexanderromans zu einem förmlichen asketisch-poetischen Erbauungsbuch[3]. Der stolze Sieger von Arbela wird hier geradezu als ein Vorbild der Enthaltsamkeit, Keuschheit und jeglicher andern Tugend hingestellt. Alle seine Heldenthaten beginnen und enden mit Gebet. Der Geist des Allerhöchsten offenbart sich ihm und erwählt ihn zu einem seiner Propheten. Nachdem er das „Land der Finsternis" und das „Land der Lebendigen" besucht, reist er zur See, auf einem mit Adlern bespannten Schiff in die „Stadt der Seligen", die mit den Zügen der Apokalypse beschrieben ist. Dann wird er in eine Wüste entrafft, wo er mit Henoch und Elias zusammentrifft und sich von ihnen ihr Leben beschreiben läßt.

J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus. Leipzig 1899. — E. Peters, Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen. Berlin 1898.

[1] *E. A. Wallis Budge*, The Life and Exploits of Alexander the Great from a series of Ethiopic texts. I. The Ethiopic text, the Introduction etc. II. The English Translation. London 1896. Nr. 59 (der 250 gedruckten Exemplare), dessen Benutzung ich Herrn Budge selbst und P. Straßmaier verdanke. — Vgl. Nöldeke, Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans (Denkschrift der kgl. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-hist. Klasse, Bd. XXXVIII. Wien 1890). — Ausfeld, Zur Kritik des griechischen Alexanderromans. Karlsruhe 1894.

[2] *E. A. Wallis Budge* l. c. II, 1—353.

[3] Budge nennt sie „the Christian Romance" (l. c. I, p. IV, XLIX—LIV; II, 437—553).

Nach langen asketischen Zwiegesprächen zwischen Alexander und dem „Geiste“ folgt eine der wunderlichsten Fiktionen, die wohl nur in einem von der Weltkirche abgetrennten Winkel der Erde möglich war. Alexander grämt sich darüber, daß sein Vater Philipp sich selbst ertränkte, weil ihm das Astrolabium ankündigte, daß der Schöpfer selber gekreuzigt, durchbohrt und getötet werden sollte. Der Geist tröstet ihn aber damit, daß Philipp um Gottes willen gestorben und deshalb ein Märtyrer sei, und giebt ihm ein Mittel an, um das Herannahen seiner Todesstunde zu erkennen. Darauf verteilt Alexander alles, was er hat, an die Armen, wird gleich Samuel, Elias und Elisäus ein Einsiedler und lebt in stetem Fasten und Gebet. Es folgen (in vier Kapiteln) seine geistlichen Ermahnungsreden an Frauen, Jungfrauen, Eltern, Verheiratete, Fürsten, Statthalter, Könige und an das gesamte christliche Volk. Er wird, mit Berufung auf das Zeugnis Philos, als eigentlicher Vorläufer Christi geschildert, der dem Erlöser selbst die Pfade ebnen soll. Endlich mahnt ihn der „Geist“, daß sein Ende naht. Er schreibt einen rührenden Brief an seine Mutter Olympias und beweist dann seinem Freunde Kômsât, der an der Auferstehung zweifelt, diese Glaubenswahrheit mit Berufung auf die bekannte Stelle des Ezechiel und schildert ausführlich die Auferstehung der Toten am jüngsten Tage.

Alexanders letzte Worte sind: „O mein Herr, mein Hort und die Stätte meiner Wohnung, nimm auf meine Seele im Frieden!“ Eine Stimme, wie Donner, erscholl und sprach: „Geh ein im Frieden in das Himmelreich!“

Trotz allen seltsamen Beiwerks zeigt sich in den zwei größeren Bearbeitungen des Alexanderromans ein wirklicher poetischer Geist, der unter günstigen Verhältnissen eine christliche Epik hätte entwickeln können.

Die nicht sehr erbauliche Geschichte „Secundus der Schweigsame“, die in griechischer, lateinischer, syrischer und arabischer Sprache erhalten ist, hat im Äthiopischen die vollständigste Bearbeitung gefunden[1]. Merkwürdig genug ist es, daß sogar armenische Sagen über den König Terdat, die Erfindung der armenischen Schriftzeichen und die Übersetzung der Bibel ins Armenische in dem entlegenen Abessinien bearbeitet worden sind; der König heißt hier Tertag, und der Name des hl. Mesrop ist in Thaddäus verwandelt[2]. Weniger auffällig ist, daß in dem in Abessinien sehr angesehenen Buche „Königsruhm“ (Kĕbra-Nagast), das die Verherrlichung des einheimischen Königtums zum Vorwurf hat, die Dynastie auf den weisen König Salomon

[1] J. Bachmann, Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus, Leipzig 1887; lateinische Uebersetzung mit äthiopischem Text (Berolini 1887); Die Philosophie des Neophythagoreers Secundus. Berlin 1888.

[2] Veröffentlicht und übersetzt von J. Bachmann als Anhang zu: Die Philosophie des Neophythagoreers Secundus. Berlin 1888.

und die Königin von Saba zurückgeführt wird [1]. Da schon eine talmudische Sage einen Sohn der beiden zum König von Babylon machte, lag es nahe, diesen Ruhm auf das Königshaus von Axum zu übertragen [2].

Wann und wie die Irrtümer der Monophysiten in Abessinien eindrangen, darüber schwebt noch großes Dunkel, doch ist kaum zu zweifeln, daß sich die Trennung von der Universalkirche bereits im 6. Jahrhundert vollzogen hat. Nachdem die Araber 641 Ägypten an sich gerissen hatten, gelang es den jakobitischen Patriarchen zu Alexandrien nicht nur, die rechtgläubigen Melkiten zu unterdrücken, sondern auch die äthiopische Kirche unter ihre Botmäßigkeit zu zwingen [3]. Die Abessinier durften sich fürder keinen Abuna mehr wählen, sondern erhielten ihn von Alexandrien aus; vom 13. Jahrhundert an wurde ihnen außer dem Abuna auch kein weiterer Bischof mehr gewährt. So wurde die christliche Civilisation unterbrochen, ehe sie sich völlig hatte entwickeln können. Das religiöse Leben sank. Volk und Klerus fielen allmählicher Verrohung anheim. Die christlichen Erinnerungen mischten sich mit heidnischen, jüdischen und mohammedanischen Gebräuchen, die christliche Lehre mit abergläubischen Fabeleien. An die Stelle des früheren christlich-griechischen Einflusses auf die Literatur trat jetzt der arabisch-mohammedanische. Die Frucht waren allerlei mathematische, medizinische und astrologische Schriften, auch Zauberbücher, juridische Abhandlungen und weitläufige Chroniken, die mit der Urzeit begannen und später bis auf die jeweilige jüngste Zeit fortgesetzt wurden [4]. Am meisten ge-

---

[1] *F. Praetorius,* Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes. Halis 1870.

[2] Vgl. G. Rösch, Die Königin von Sabä als Königin Bilqis (Jahrbücher für protest. Theol. VI [1880], 524 ff.). — M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde (Leyden 1893) S. 189 ff. 211 ff.

[3] Die äthiopischen Überlieferungen darüber siehe bei Münzenberger, Abessinien und seine Bedeutung für unsere Zeit (herausgeg. von J. Spillmann. Freiburg i. Br. 1892) S. 61 ff. Vgl. Kard. Hergenröther, Artikel „Abessinien" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon I (2. Aufl.), 65.

[4] „Die Chronik des Johannes", Bischofs von Nikiu in Ägypten, erst 1601 aus dem Arabischen übersetzt, bietet manche Aufschlüsse über das 5. bis 7. Jahrhundert (herausgeg. von *H. Zotenberg,* Chronique de Jean, Év. de Nikiou. Paris 1883. Vgl. von dems. La Chronique de Jean etc. Paris 1879). — „Die Chronik des Königs Minas", der von 1559—1563 regierte (herausgeg. von *F. M. Esteves Pereira,* Historia de Minas etc. Lisboa 1888). — „Chronik des Königs Amda Sion (‚Die Grundfeste Zions')" (1314—1344), herausgegeben von *J. Perruchon,* Histoire des guerres d'Amda Syon. Paris 1890. Vgl. A. Dillmann, Die Kriegsthaten des Königs Amda Sion (Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissensch. Berlin 1884), und *Est. Pereira,* Victorias de Amda Sion. Lisboa 1892. — „Leben des Königs Lalibala" aus dem 12. Jahrhundert (herausgeg. von *J. Perruchon,* Vie de Lalibala. Paris 1892). — „Chronik des Königs Susenyos", von 1604—1632 (herausgeg. von *Est. Pereira.* Lisboa

schrieben wurde in der Zeit von 1300—1600[1]. Von da ab schmolz die Literatur rasch zusammen und konnte in ihrem Erlöschen nicht durch abendländische Missionsversuche aufgehalten werden, welche seit dem 16. Jahrhundert oft erneuert, immer wieder durchkreuzt und vereitelt wurden[2]. Doch wurde durch dieselben das Interesse europäischer Gelehrter für jene ältere Literatur und deren Studium wesentlich gefördert. In das Sprachgebiet und in den Wortschatz der alten klassischen Sprache, die nur noch als Kirchensprache fortlebt, haben sich die neueren Dialekte Tigré, Tigriña und Amharisch geteilt. Neuere Tigriña-Sprichwörter[3], von einem Missionär gesammelt, zeugen von einem gewissen hausbackenen Volkshumor, doch kaum von höherer Bildung.

Siebentes Kapitel.

Die armenische Literatur.

Wie die syrische Sprache, so ist auch die armenische erst in christlicher Zeit Literatursprache geworden. Doch hat sie lange zuvor bestanden und einen reichen Schatz alter Sagen und Lieder umfaßt. Denn Land und Volk sind mit den ältesten Überlieferungen der Menschheit verflochten[4].

1892). — „Geschichte des Zara Jacob“ (Konstantius) von 1434—1468, „und des Baeda Mariam“ von 1468—1478 (herausgeg. von *J. Perruchon*, Les Chroniques de Zar'a Ja'eqob et de Ba'eda Marijam. Paris 1893). — „Aethiopische Chronik“ von Adam bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts (herausgeg. von *René Basset*, Études sur l'histoire d'Éthiopie. Paris 1882). — „Geschichte der Märtyrer von Nedschran“ (äthiopische Übersetzung, herausgeg. von *Est. Pereira*. Lisboa 1899). — „Aethiopische Königslisten“ (herausgeg. von A. Dillmann in Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VII, 350 ff.). — „Richtschnur des Regenten“ (Fetha Nagast), kanonisches und civiles Recht in 51 Abschnitten (davon herausgeg. Abschnitt 44 von *F. A. Arnold*, Fetha Nagast, i. e. Canon Regum caput XLIV (de regibus). Halis Sax. 1841; Abschnitt 24 und 25 von *I. Bachmann*, Corpus Iuris Abessinorum. Pars I. Ius Connubii. Berolini 1890). — Il Fetha Nagast, tradotto e annotato da *I. Guidi*. Roma 1899; der äthiopische Text herausgegeben von demselben, Roma 1897.

[1] Die ältesten Handschriften stammen erst aus dem 14. Jahrhundert. Vgl. die verschiedenen Kataloge äthiopischer Handschriften von Dillmann, d'Abbadie, Wright, Zotenberg u. s. w.

[2] *Manoel d'Almeyda* S. J., Historia Geral da Ethiopia a alta, e do que nella obraram os Padres da Companhia de Jesus. Coimbra 1660.

[3] Franz Prätorius, Tigriña-Sprichwörter (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXVII, 443—450; XXXVIII, 481—485; XXXIX, 322—326).

[4] Die ältesten historischen Nachrichten finden sich in den Annalen der assyrischen Könige und in den einheimischen armenischen Keilschriften aus Van und Umgebung.

Das Land gleicht einer gewaltigen Bergfestung, die sich von den Ebenen Mesopotamiens bis an das Schwarze und das Kaspische Meer dahinerstreckt und über die mit schneebedecktem Haupte der Große Ararat als Hochwarte emporragt. Dort rastete, nach dem biblischen Berichte, Noes Arche von der langen, schrecklichen Fahrt; von da aus hat sich die Erde aufs neue bevölkert und haben sich Sem, Japhet und Cham in ihre Länder geteilt. „Ungefähr im Mittelpunkte der drei Erdteile der Alten Welt gelegen, in einem der glücklichsten Himmelsstriche der Erde, wenn auch wegen der hohen Lage über dem Meeresspiegel dieses Vorteils nur in beschränktem Maße genießend, war Armenien allzeit eine Heerstraße der Nationen, der Begegnungspunkt Europas und Asiens; es bildete in allem die Nachhut des ersten, die Vorhut des zweiten. So vorteilhaft diese Lage in Bezug auf Handel und Civilisation war, so war sie nichtsdestoweniger auch eine Ursache beständiger Unglücksfälle und Invasionen." [1] Wie sich die ältesten Religionen und Civilisationen hier begegneten, so haben fast alle kriegführenden Völker der Alten Welt dieses Land auf ihren Eroberungszügen verheert, Assyrer, Babylonier, Meder, Perser, Makedonier, Römer, Parther, dann Araber, Tataren, Mongolen und Türken. Nur in verhältnismäßig kurzen Zwischenräumen haben einheimische Fürsten, häufig durch innere Zwistigkeiten gestört, es selbständig regiert; meistens schmachtete es unter dem Joche der angrenzenden Großstaaten; heute haben sich Russen, Türken und Perser in den Besitz desselben geteilt, während eine Menge von Armeniern auswanderten und sich weit über Asien und Europa hin zerstreuten. Doch hat das Volk in all diesen Drangsalen einen Volksgeist von seltener Zähigkeit entwickelt, in Armenien selbst wie in der weltweiten Diaspora seine Religion, Sprache und Eigenart bewahrt und im Anschluß an seine alten Erinnerungen auch seine Literatur wieder zu neuer Blüte aufleben lassen [2].

---

[1] P. *Léonce Alishan*, Tableau succinct de l'histoire et de la littérature Arménienne. Venise, St. Lazare, 1883. — Vgl. *James Creagh*, Armenians, Koords and Turks. London 1880. „The Vicissitudes of Armenia" p. 1—28.

[2] Mgr. *Placido Sukias Somal*, Quadro della Storia letteraria di Armenia. Venezia 1829. — Karl Friedr. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet. Leipzig 1836. — *Victor Langlois*, Collections des Historiens Anciens et Modernes de l'Arménie. 2 vols. Paris 1867; Notice sur le Couvent Arménien de l'Île S. Lazare à Venise. Venise 1869 (p. 35—78 Abriß der armenischen Geschichte und Literatur). — *Éd. Dulaurier*, Exposé des progrès récents et de l'état actuel des études arméniennes en France. Paris 1867. — *O. Dwight*, Catalogue of all works known to exist in the Armenian language (Journal of the Americ. Orient. Soc. 1853. vol. III). — *Patkanian*, Catalogue de la littérature arménienne (Mélanges Asiatiques IV. St. Pétersbourg 1860). — v. Himpel, Armenische Sprache, Schrift und Litteratur, in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon I (2. Aufl.),

Die ältesten Überlieferungen der Armenier finden sich in der „Geschichte Großarmeniens“, die den Namen des Moses Khorenazi (von Khorene) trägt. Das erste und zweite Buch dieses merkwürdigen Werkes besteht aus einer Sagengeschichte, die ganz aus den ältesten Überlieferungen und Liedern des Volkes geschöpft ist, wie das persische Königsbuch, das Firdusi zur Grundlage seines großen nationalen Epos diente. Einige der Balladen und Heldenlieder sind noch in ihrer ursprünglichen metrischen Form erkennbar, andere sind frei in Prosa umgearbeitet und erweitert. Ob sie aber ein zusammenhängendes Epos gebildet haben, ist ungewiß [1].

Armenien heißt in diesen Stammsagen Haiastan, das Volk Haikh, sein Stammvater Haig. Von Babylon zog er aus und wanderte nordwärts in die Berge am Südrande des Meeres Aghtamar, d. h. des Van-Sees. Er unterwarf die wenigen Leute, die da wohnten, und gründete ein eigenes kleines Reich. Ein Teil seiner Nachkommen blieb hier; sein Enkel und Nachfolger Armenag aber zog weiter in nordöstlicher Richtung und baute im Thale des Araxes die Stadt Armavir, die fürder Residenz der Könige blieb. Teils am Araxes, teils an seinen Nebenflüssen erstehen dann die Städte Erwandaschat, Bagaran, Erwandakert, Artaschat und Walarschapat, das heutige Etschmiadzin [2].

Das neue Reich stößt im Süden an das Gebiet von Ninive, und so verflicht sich seine Sage ganz natürlich mit der assyrischen von Ninus und Semiramis. Schamiram (so heißt sie auf armenisch) verliebt sich sterblich in Ara, den König von Armenien, und wirbt um dessen Hand. Da er sich aber weigert, sich von seiner bisherigen treuen Gattin zu trennen, überzieht sie Armenien mit Krieg und überwältigt ihn in dem nach ihm benannten Thale Ararat. Sie nimmt sich seinen Tod nicht sonderlich zu Herzen; aber Armenien, dessen Herrin sie nun geworden, gefällt ihr. „Es bezauberte sie die Schönheit der Landschaft, die Reinheit der Luft, die Klarheit der Quellen, der Anblick der majestätischen Flüsse, die ihre Wogen mit sanftem Rauschen durch die Thäler und blumigen Ebenen wälzen.“ Sie

---

1344—1353. — Vetter, Mesrop und seine Schule (bei J. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie III [1885], 215—262). — *F. Nève*, L'Arménie chrétienne et sa littérature. Louvain 1886. — Karekin, Geschichte der armenischen Literatur (armenisch). 2. Aufl. Venedig 1886.

[1] *J. B. Emin*, Wėpk knujn Hajastani (Geschichtliche Lieder der alten Armenier [altarmenisch]). Moskau 1850. Referat darüber von *Éd. Dulaurier*, Journal Asiatique 1852, p. 1—58. — *Éd. Dulaurier*, Les Chants populaires de l'Arménie (Revue des Deux Mondes X [1852], 218—249). — Vetter, Die nationalen Gesänge der alten Armenier (Theol. Quartalschr. LXXVI [Tübingen 1894], 48—76). — *Victor Langlois*, Collection des Historiens Anciens et Modernes de l'Arménie I (Paris 1867), 9 ss.

[2] Der Patriarchalsitz, seit 1828 in russischem Besitz.

baute am Van-See eine Stadt, Schamiramakert genannt, für ihren Sommeraufenthalt und ließ Paläste daselbst errichten, die mit jenen von Babylon wetteiferten an Pracht. Die Könige bleiben nun einige Zeit Vasallen der Assyrer, bis Baruir der Riesensohn (Sgaiorti) im Anschluß an die Meder das Joch Sardanapals bricht. Einer seiner Nachfolger, Tigran, verbündet sich dann mit dem Perser Cyrus, um Astyages zu stürzen, nachdem dieser ihm heimtückischerweise selbst nachgestellt hatte.

König Tigran ist ein Lieblingsheld der armenischen Sage, den ein ganzer Kranz poetischer Erzählungen verherrlicht zu haben scheint. Er wird also geschildert: „Dieser Tigran, blonden Haarwuchses, mit gräulichen Spitzen an den Haaren, von Erwand stammend, roten Gesichts und bienenäugig, hochgewachsen und mit breiten Schultern, mit starken Beinen und wohlgeformten Füßen, mäßig in Speise und Trank und in der Freude gesetzt." Von einem der Feldherren des ebenfalls sehr beliebten Königs Walarschaks dagegen sagt das Lied: „Den Mann, den ungeschlachten, hochgewachsenen, ungeheuern, stumpfnasigen, tiefäugigen, grimmig blickenden, aus dem Geschlechte Paskhams, aus dem Stamme Haikaks, Tokhr mit Namen genannt, den man wegen seiner übergroßen Häßlichkeit Angeleah hieß, riesenhaft an Gestalt und an Kraft, ihn setzte König Walarschak zum Statthalter über den Westen." Das tönt ganz homerisch. Ein älteres, noch heidnisch-mythologisches Lied schildert die Geburt des Wahagn, des armenischen Herakles, folgendermaßen:

Es gebar der Himmel und die Erde,
Es gebar auch das purpurne Meer,
Die Geburt aus dem Meere brachte zu Tage das blutrote Schilfrohr,
Durch des Rohres Schaft kam Rauch heraus,
Durch des Rohres Schaft kam Feuer heraus,
Und aus dem Feuer ein Knäblein sprang,
Das Flammenhaare trug,
Einen Feuerbart trug es,
Und seine Äuglein waren Sonnen.

Diese Verse wurden noch, wie Moses von Khorene erzählt, zu seiner Zeit mit musikalischer Begleitung gesungen. „Man feierte gleichermaßen die Heldenthaten des Wahagn, seine Siege über die Drachen, seine Abenteuer nicht minder wunderbar als jene des Herakles. Man sagte, er sei unter die Götter versetzt worden, und im Lande der Iberier (dem heutigen Georgien) errichtete man eine Statue, vor der man Opfer darbrachte."

Als die Stätte, wo er diese Lieder gesammelt, nennt Moses den Gau Golthn, den östlichsten Bezirk der Provinz Waspurakan, berühmt durch seinen Weinbau und die Fröhlichkeit seiner Einwohner. Es gab dort eine eigene

Zunft der Sänger, welche die alten Heldensänge unter dem Schalle der Cymbeln und mit begleitendem Tanz zum besten gaben.

Die Liederfragmente, die Moses mitteilt, sind nicht zahlreich genug, um ein eingehendes Urteil darüber fällen zu können; aber das ganze Sagenbuch, wie er es zusammengestellt, ist ein überaus anziehendes Denkmal altarmenischer Poesie und übertrifft, wenn auch nicht an Reichtum und poetischem Zauber, doch an Alter das persische Königsbuch. Denn die frühesten Sagen reichen in die Urzeit hinein, die spätesten berühren einen der Alanenkriege, welche erst 72 und 135 n. Chr. statthatten.

Ob und in welcher Schrift die alten Sagen niedergeschrieben wurden, darüber fehlen Nachrichten. Die Sprache, indogermanischen Ursprungs und dem iranischen Stamme zugehörig, hat sich, trotz des starken Verkehrs mit den benachbarten Persern, Syrern und griechischen Asiaten, sehr selbständig zu reicher Formenfülle entwickelt. Ihre eigene Schrift aber (mit 36, später 38 Buchstaben) erhielten die Armenier erst im 5. Jahrhundert n. Chr. durch den hl. Mesrop, der dabei nach armenischen Angaben ein älteres Alphabet von 22 Buchstaben verwandte, das er von einem Syrer Namens Daniel erhielt, und das er dann mit Hilfe des in griechischer Kalligraphie erfahrenen Einsiedlers Ruphanus vervollständigte. Es schließt sich thatsächlich weder an das persische (Pehlewi) noch an das syrische Alphabet an, sondern an das griechische; ebenso das verwandte albanische, d. h. iberische oder georgische (nicht das albanesische der Albanier oder Schkipetaren in Epirus), das ebenfalls Mesrop erfunden haben soll [1].

Das Christentum drang schon während des 1. Jahrhunderts in Westarmenien ein, wurde aber gewaltsam unterdrückt, als es eben im Begriffe stand, sich weiter ostwärts zu verbreiten [2]. Mit um so wunderbarerer Schnelligkeit vollzog sich die Bekehrung, als es im Anfang des 4. Jahrhunderts dem hl. Gregor dem Erleuchter (Grigor Lusaworitsch) gelang, den König Terdat für das Evangelium zu gewinnen. Gregor selbst, ein Sprößling des arsakidisch-parthischen Königshauses, in Cäsarea getauft und später zum Bischof geweiht, nach seinem mühevollen und reichgesegneten Apostolat

[1] H. Hübschmann, Ueber Aussprache und Umschreibung des Alt-Armenischen (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXX, 53—73). — V. Gardthausen, Ueber den griechischen Ursprung der armenischen Schrift (ebd. XXX, 74 bis 80). — N. Karamianz, Einundzwanzig Buchstaben eines verlorenen Alphabets (ebd. XL, 315—319).

[2] Der erste Hauptsitz des Christentums wurde Aschtischat in Taron (im Südwesten), das bis dahin der Hauptsitz des Heidentums gewesen; erst später zog der Katholikos nach der alten Königsstadt Walarschapat, dem heutigen Etschmiadzin („Der Eingeborene stieg hernieder“). Vgl. H. Gelzer, Die Anfänge der Armenischen Kirche (Berichte der kgl. sächsischen Gesellsch. der Wissensch., hist.-phil. Kl. [Leipzig] 1895, S. 109—174).

um das Jahr 332 gestorben, wird von den Armeniern nicht nur als ihr erster Glaubensbote und Patriarch verehrt, sondern auch als der erste ihrer christlichen Schriftsteller betrachtet; doch ist es unsicher, ob die ihm zugeschriebenen 23 Homilien wirklich von ihm herrühren. Jener „Agathangelos“ aber, der seine Biographie sowie das Martyrium Gregors und der heiligen Jungfrau Rhipsime auf Befehl des Königs Terdat geschrieben haben will, gehört erst dem folgenden Jahrhundert an und hat geschichtlich zuverlässige Thatsachen mit offenbar legendenhaften Ausschmückungen verwoben[1]. Als Gründer der christlichen Literatur Armeniens ist erst der bereits erwähnte Mesrop zu betrachten (auch Maschtotz oder Maschthotz), der Sohn des Wardan, der erst im Dienste des Patriarchen Nerses, darauf in jenem des Königs Weramschapuh stand, dann aber (um 395) zeitweilig als Einsiedler lebte und in der Landschaft Golthn und dem benachbarten Grenzgebiet das Evangelium verkündigte. Nachdem er (um 406) das armenische Alphabet festgesetzt, trat er mit dem damaligen Patriarchen oder Katholikos Isaak (Sahak, später der Große genannt) in Verbindung, um eine christliche Literatur ins Leben zu rufen. Das erste, was in Angriff genommen wurde, war natürlich eine Übersetzung der Bibel, und zwar zuerst nach dem syrischen Text der Peschittho.

Schüler Mesrops wurden nach Alexandrien gesandt, andere nach Edessa, Athen und Konstantinopel. Etwa um 410 gelangte die erste Bibelübersetzung zur Vollendung, sie wurde dann nach der Septuaginta und nach dem griechischen Text des Neuen Testamentes verbessert und um 432 endgültig abgeschlossen. Hand in Hand damit ging auch die Feststellung der armenischen Liturgie. Diese fast gleichzeitige Gestaltung der Sprache, der Literatur und der Liturgie war nicht nur für das religiöse Leben Armeniens von weittragendster Bedeutung, sondern auch eine nationale That im schönsten Sinne. „Daß sich die Armenier unter allen Stürmen, denen seit dem 5. Jahrhundert Vorderasien, besonders Armenien, ausgesetzt war, als ein selbständiges christliches Volk erhalten haben, ist vorzüglich diesem der eigentümlichen Sprache des Volkes angepaßten Alphabete, wodurch eine ein-

[1] Das Agathangelos-Buch armenisch gedruckt Konstantinopel 1709. 1824, Venedig 1835. 1862; italienisch übersetzt Venedig 1843; französisch bei Victor Langlois (Collection I [Paris 1867], 97 s.); griechisch in den Acta SS. Sept. VIII, 320—402 und bei P. de Lagarde (Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien. Göttingen 1887). Nach dem griechischen Text bearbeitete Symeon Metaphrastes seine Acta Gregorii Armeni (bei *Migne*, Patr. gr. CXV, 943—996); ihm folgt auch die lateinische Vita S. Gregorii Armeni (Acta SS. Sept. VIII, 402 bis 413) und bei *Lagarde*, Onomastica Sacra (2. ed. Gott. 1887) p. 1—24. — v. Gutschmid, Agathangelos (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXI, 1—60). — *Thumaian*, Agathangelos et la doctrine de l'Église Arménienne au 5e siècle. Lausanne 1879.

heimische Literatur und eine selbständige geistige Bildung der Nation möglich gemacht wurde, zuzuschreiben." [1]

Das große Werk der Bibelübersetzung regte alsbald zu weiterer literarischen Thätigkeit an. Der Name „Interpret" ward zum Ehrentitel, und in allen Teilen des Landes erstanden Schulen, an welchen aufstrebende Talente sich am Studium griechischer Literatur zu wirkungsvoller Pflege einer eigenen heranbildeten. An den unmittelbaren Schülern Sahaks und Mesrops loben die armenischen Kritiker, daß sie sowohl bei der Übersetzung der heiligen Schriften als auch in ihren liturgischen Liedern (auf die Sonntage, auf die Festzeiten von Ostern und Pfingsten) das armenische Idiom in voller Reinheit, frei von griechischem Einfluß, zu erhalten wußten. Die „zweiten Interpreten", meist im Auslande weiter herangeschult, überstrahlten die „ersten" noch durch ihren literarischen Ruhm; ihre Zeit gilt als das eigentliche goldene Zeitalter der armenischen Literatur.

Ein so rascher Aufschwung aus dem Zustande der Barbarei auf die Höhe der damaligen christlichen Bildung wäre unmöglich gewesen, wenn nicht eine ganze Schar hochbegabter Männer fortgefahren hätte, die bereits vorhandenen Bildungsschätze der Griechen nach Armenien zu verpflanzen. Manche dieser Übersetzungen — die Chronik des Eusebius [2], die Briefe des hl. Ignatius, Bibelerklärungen und Reden des hl. Ephräm [3], Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Philo — sind in neuerer Zeit wieder herausgegeben worden; zahlreiche andere liegen noch handschriftlich vor, besonders von griechischen Kirchenvätern; vorhandene Fragmente deuten an, daß auch Homer und die griechischen Tragiker den Armeniern nicht unbekannt geblieben sind, aber viele ihrer Übersetzungen werden in den Stürmen der Zeit zu Grunde gegangen sein [4]. Doch bei solchen Vorarbeiten blieb man nicht stehen. In

[1] C. F. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur (Leipzig 1836) S. 35. — Vgl. Welte, Artikel „Mesrop" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VIII (2. Aufl.), 1305—1309).

[2] Herausgegeben von Angelo Mai und Joh. Zohrab. Mailand 1818.

[3] Nur in dieser armenischen Übersetzung ist der wichtige Kommentar des hl. Ephräm zu Tatians Diatessaron erhalten (Ed. Mösinger 1876) und die Erklärung der paulinischen Briefe (eine Übersetzung herausgegeben zu Venedig 1893).

[4] „Il paraît même, qu'ils traduisirent Homère, car la bibliothèque impériale de Paris possède un vocabulaire pour servir à l'intelligence du texte de l'Iliade. On connaît aussi un fragment malheureusement très court de la tragédie des Péliades d'Euripide, qui est perdu en grec" (Moïse de Khorène, Rhétorique [Venise 1843] p. 383 s.). — „On sait encore que les Arméniens avaient traduit les comédies de Ménandre, notamment les Ἐπιτρέποντες, mentionnées dans les Prolégomènes aux Catégories d'Aristote de David le philosophe" (*Victor Langlois*, Collection des Historiens, Discours préliminaire p. xxv). — Die Stelle des Moses von Khorene über die Peliaden des Euripides übersetzt von Neumann, Versuch S. 51, und von *Victor Langlois*, Collect. I, 397 b. Vgl. dazu Adolf Baum-

Eznik erstand der aufblühenden Kirche ein scharfer, kraftvoller Apologet, der sie gegen die Irrtümer des alten Hellas und Iran, gegen Gnosticismus und abergläubische Astrologie zugleich verteidigte. Elische schilderte als Augenzeuge in seiner „Geschichte Wardans" ernst und erhaben, aber zugleich mit dramatischer Lebendigkeit, voll glühender Begeisterung für Glauben und Heimat, die gewaltigen Kämpfe, die sein Volk wider die persische Übermacht in den Jahren 449—451 bestand. Lazarus von Pharp zeichnete in kraftvollen Zügen die Geschichte Armeniens von 338—485, Faustus von Byzanz ungefähr dieselbe Periode (344—392), Koriun das Leben Mesrops und seine Verdienste um Land und Volk. Mandakuni wetteiferte mit den griechischen Homileten in eigenartiger, gedankenvoller Beredsamkeit.

Der gefeiertste Liebling des Volkes wurde indes keiner dieser älteren Klassiker, sondern der bereits erwähnte Schriftsteller, welchen die armenische Überlieferung, wenigstens vom 9. Jahrhundert an, als Moses von Khorene (eigentlich Chorén) bezeichnet, und welcher außer seiner Geschichte Armeniens auch eine allgemeine Geographie und ein Lehrbuch der Rhetorik hinterlassen hat[1]. Seine Geschichte ist in drei Bücher geteilt. Das erste umfaßt die alte Sagengeschichte bis zur Gründung des arsacidischen Königshauses, das zweite die Geschichte dieses Hauses bis zum Tode Gregors des Erleuchters und des Königs Terdat, das dritte endlich die weiteren Schicksale Armeniens bis zum Sturze der Arsaciden-Dynastie. Ein viertes Buch, das die Geschichte bis auf Kaiser Zeno weiterführte und noch im Mittelalter bekannt war, ist heute nicht mehr vorhanden.

Der Verfasser selbst bezeichnet sich als einen Schüler der beiden Begründer der armenischen Literatur, Sahaks des Großen und des hl. Mesrop. Diese schickten ihn, wie er erzählt, 431 nach Alexandrien, um sich durch das Studium des Griechischen zum Übersetzen griechischer Schriften ins Armenische zu befähigen.

Er besuchte unterwegs Edessa und die heiligen Stätten des Gelobten Landes. Nach Vollendung seiner Studien in der ägyptischen Hauptstadt wollte er nach Griechenland reisen, wurde aber durch widrige Winde zur See nach

gartner, Ueber das Buch „Die Chrie" (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XL, 459). — Eine Übersetzung des Pseudo-Kallisthenes, die völlig mit der syrischen übereinstimmt, stammt nach Ansicht der Mechitaristen aus dem 5. Jahrhundert und wird von ihnen dem Moses von Khorene zugeschrieben; sie gehört aber wie Pseudo-Moses selbst wohl unzweifelhaft einer späteren Zeit an. — *E. A. Wallis Budge*, The History of Alexander the Great (Cambridge 1889) p. LVII. — J. Daschian, Untersuchung über des Pseudo-Kallisthenes Alexanderbiographie (neu-armenisch). Wien 1882.

[1] Über die Identität des Verfassers der drei Schriften vgl. Ab. Baumgartner, Ueber das Buch „Die Chrie" (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XL, 457—515).

Italien verschlagen und kam so nach Rom. Von da ging er nach Athen und Byzanz. Nach Armenien zurückgekehrt, fand er seine beiden Lehrer nicht mehr am Leben. In seiner Geschichte schildert er sich als bereits alt und krank und doch immer noch mit Übersetzen beschäftigt.

Spätere armenische Überlieferungen melden, er sei ein Neffe Mesrops gewesen, von Kaiser Marcian öffentlich belobt, von dem Katholikos Giut zum Bischof von Bagrawand geweiht worden, habe das Alter von 120 Jahren erreicht und sei im Apostelkloster zu Musch bei Taron begraben[1].

Alle diese Angaben wurden von den Armeniern selbst gläubig aufgenommen und bis herab in die Neuzeit festgehalten, den Schriften des Moses ein geradezu kanonisches Ansehen beigemessen[2]. Nach neueren Forschungen hat nun allerdings wahrscheinlich einer der verdienstvollen Interpreten der älteren Zeit den Namen Moses von Khorene getragen; der Verfasser der unter seinem Namen so vielgefeierten Werke aber ist nicht er, sondern ein Rhetor aus viel späterer Zeit (nach v. Gutschmid aus den Jahren 634—642), der sich jenes Namens bediente, um sich größeres Ansehen zu verleihen[3].

Ebensowenig wie Herodot und Livius hat es dieser sprachgewandte Armenier darauf abgesehen, seinem Volk eine aktenmäßig, peinlich genaue, kritisch unanfechtbare Historie zu bieten. Wo seine Darstellung aus dem Reiche der Sage in das der Geschichte übergeht, wird sie sehr dürftig und stimmt nicht mit den griechischen und römischen Berichten überein; auch wo sie aber im Anschluß an Agathangelos, Lazarus, Faustus und andere Schriftsteller reichhaltiger wird, bleibt sie ungenau und unzuverlässig und zieht, willkürlich dichtend und phantasierend, völlig fremde Thatsachen und Überlieferungen in den Rahmen der armenischen Geschichte hinein[4]. Aus der Verherrlichung, die er unter den Adelsgeschlechtern des Landes den Bagratuniden zu teil werden läßt, hat man die Vermutung abgeleitet, er habe mit seiner Schrift nur die künftige Herrschaft dieses Hauses vorbereiten wollen. Hat sein Werk sonach auch nicht den Wert einer zuverlässigen Geschichtsquelle, als welche es bis herab in die Neuzeit in hohem Ansehen stand, so dürfte es doch vielleicht unbillig sein, den Verfasser nunmehr als

[1] Zusammengestellt von *Victor Langlois*, Collection des Historiens de l'Arménie II, 47 ss.

[2] *Sukias Somal*, Quadro della Storia letteraria di Armenia p. 24 sg.

[3] A. v. Gutschmid, Artikel Moses of Khoren in der Encyclopaedia Britannica. 9th ed. London 1883; Kleine Schriften III (Leipzig 1892), 332—338.

[4] *A. Carrière*, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales. Paris 1891; Nouvelles sources de Moïse de Khoren. Vienne 1893; Supplément. Vienne 1894; La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren. Paris 1895.

einen verwegenen Geschichtsfälscher, Betrüger und Schwindler zu brandmarken. Ganz unmöglich scheint die Annahme denn doch nicht, der hochgebildete Mann, poetisch veranlagt, ein glänzender Rhetor und glühender Freund seiner Heimat, habe als Held seines Werkes Armenien selbst im Auge gehabt und Sage, Legende und Geschichte mehr mit der Begeisterung eines Dichters als mit der frostigen Überlegung eines Annalisten betrachtet. In Inhalt und Stimmung ersetzte sein Werk einigermaßen ein großes Nationalepos, in welchem der Geist der Vorzeit kühn und heldenhaft, schön und begeisternd sich spiegelt. Darstellung und Sprache haben auf das Volk der Armenier einen unwiderstehlichen Zauber ausgeübt. Es hat sich und seinen Geist in dem Buche wiedergefunden und den Moses von Khorene darum geliebt und gefeiert wie keinen zweiten.

Von hinreißendem poetischen Schwung ist die Klage, womit Moses von Khorene, nachdem er den Sturz der Arsaciden geschildert, sein Werk beschließt:

„Ich traure um dich, Land Armenien; ich traure um dich, Land, das du alle Länder des Nordens übertriffst! Denn geraubt sind sie dir, dein König und dein Hoherpriester, der Berater und der Lehrer der Weisheit! Der Friede ist gestört, die Unordnung hat Wurzel geschlagen, der wahre Glaube ist erschüttert, die Ketzerei hat durch Unwissenheit Halt gewonnen.

„Ich traure um dich, Kirche Armeniens! Der herrliche Glanz deines Heiligtums hat sich umdunkelt; denn du bist deines trefflichen Hirten und seiner Genossen beraubt. Ich sehe deine geistliche Herde nicht mehr weiden auf den grünen Wiesen am Strome des Friedens; ich sehe deine Herde nicht mehr versammelt in der Hürde und gegen die Wölfe geschirmt, sondern sie ist zerstreut in Wüsten und Abgründen.

„O Elend! O jammervoller Zustand! Wie soll ich meinen Schmerz ertragen? wie meinen Geist und meine Zunge beherrschen und einige Worte finden für meine Väter, für das Leben und die Sorgen, die sie mir gewidmet? Denn sie haben mir das Leben gegeben, sie haben mich mit ihrer Lehre genährt, sie haben mich auferzogen ohne andere Lehrer. Und als sie sicher auf meine Rückkehr rechneten, um sich am Reichtum meines Wissens und an der glücklichen Entwicklung meiner Anlagen zu freuen, als ich selbst in größter Eile von Byzanz herbeieilte und sicher hoffte, den Brautreigen zu führen, hochzeitliche Lieder zu singen, da siehe! anstatt all dieses Jubels stehe ich am Grabe, seufzend, trauernd und weinend. Ich kam nicht einmal mehr früh genug, um sie zu sehen, ihnen die Augen zu schließen, ihre letzten Worte zu vernehmen und ihren Segen zu empfangen. . . .

„Die Lehrer sind unwissend und anmaßend; sie treiben Schacher mit der Ehre, sie sind nicht von Gott berufen, nicht vom Geist getrieben, sondern um Geld erwählt, geizig, neidisch, die Sanftmut verachtend, an der Gott sein Wohlgefallen hat; sie werden Wölfe, die ihre eigene Herde zerreißen. Die Mönche sind scheinheilig, stolz und eitel, geben auf Ehren mehr als auf Gott. Die Geistlichen sind hochfahrend, absprecherisch, leere Schwätzer, Faulenzer, Feinde der Wissenschaft und des Unterrichts der Gelehrten; Geldgeschäfte und Possen gelten ihnen mehr. Die Schüler kümmern sich nicht darum, etwas zu lernen, wollen lehren, bevor sie etwas gelernt haben, und spielen sich als Gottesgelehrte auf. Das Volk ist stolz, frech, übermütig, träge, boshaft, missethäterisch und flieht die Geistlichkeit. Die Krieger sind roh, prahlerisch, der

Waffen überdrüssig, faul, sittenlos, unmäßig, plünderungssüchtig, wetteifernd mit den Straßenräubern. Die Fürsten sind abtrünnig, Genossen der Diebe, geizig, gierig, Räuber und Verwüster, sittenlos, Sklavenseelen. Die Richter sind parteiisch, falsch, trügerisch, gierig nach Geschenken, ungerecht, feig im Urteil und lüstern nach Zank. Kurz, jedes Gefühl der Liebe und der Scham ist aus unserer Mitte gewichen.

„Was wird die Strafe für dies alles sein, als daß Gott uns im Stiche läßt und die Natur der Elemente sich verändert? Der Frühling wird trocken sein, der Sommer regnerisch, der Herbst eisig kalt, der Winter streng, stürmisch und lang. Die Winde werden bald zum Schneesturm anwachsen, bald tödlich glühende Hitze bringen; die Wolken werden glutschwer sich auftürmen und dichten Hagel entsenden; der Regen wird zur Unzeit kommen und keinen Nutzen schaffen; die Luft wird in Eis und Reif starren; die Wasser werden fruchtlos anschwellen und die Hitze unerträglich werden. Die Erde wird keine Früchte mehr tragen und die Tiere sich nicht mehr vermehren. Es wird Erdstöße und Erdbeben geben, und um alle Übel voll zu machen, wird Aufruhr herrschen überall, wie es geschrieben steht: ‚Und den Gottlosen soll kein Friede sein!‘ (Js. 57, 21.)

„Die Könige werden grausame, fluchwürdige Tyrannen sein, sie werden maßlose, erdrückende Lasten auferlegen und unerträgliche Befehle erlassen; die Vorgesetzten werden ohne Sorge um das Recht und jedes Mitleids bar sein. Die Freunde werden sich verraten sehen, die Feinde triumphieren. Der Glaube wird um den Preis dieses nichtigen Lebens verkauft werden. Zahllose Räuber werden von allen Seiten herbeiströmen. Die Häuser werden zerstört werden, das Eigentum gestohlen. Ketten werden den Mächtigen zu teil, der Kerker den Edeln, die Verbannung den Freien, das Elend der großen Masse. Die Städte werden erobert werden, die Festungen geschleift, die Flecken ausgeraubt, die Häuser verbrannt. Endlich wird lange Hungersnot hereinbrechen, Seuchen und der Tod in jeglicher Gestalt. Der Gottesdienst wird daniederliegen und die Hölle sich vor unsern Füßen öffnen.

„Christus, unser Gott, möge uns vor all diesem Unheil bewahren und diejenigen schirmen, die ihn in der Wahrheit anbeten! Preis sei ihm dargebracht von uns allen, seinen Kreaturen! Amen.“ [1]

Mehr als einmal hat sich dieses furchtbare Zukunftsbild an den Armeniern erfüllt. Sie haben es nicht für eine bloße rhetorische Stilübung gehalten, wenn sich auch der schulgemäße Rhetor dabei nicht verleugnet. Die gelehrte Schulung hat in Moses das wahre, tiefe Gefühl ebensowenig verdrängt als sein schwunghaft lyrischer Ausdruck die sonst mehr epische, historische Richtung.

Dieser Zug zum Epischen ist für die Armenier charakteristisch. Doch sie genossen nicht jene behagliche Ruhe, in welcher die Künste, besonders die Poesie, sich hätten freudig entwickeln können. Es traten keine eigentlichen Epiker unter ihnen auf; dagegen führten viele begabte Männer die Chronik der Leiden und Kämpfe weiter, welche das Volk zu bestehen hatte, als erst die Übermacht der Sassaniden, dann jene der Araber, Tataren und Mongolen ihre Selbständigkeit zertrat. Das Andenken an die glorreiche Vergangenheit gab ihm Mut, auszuharren in diesen Zeiten des Schmerzes und

[1] 3. Buch, Kap. 68. Nach *Victor Langlois*, Collect. II, 173 ss.

der Trauer; es hielt die in der weiten Diaspora Zerstreuten mit dem Heimatlande am Ararat zusammen. Wie kaum bei einem andern Volke ist die Geschichte in den Vordergrund der Literatur getreten. Die meisten und vorzüglichsten Schriftsteller auch der Folgezeit sind Historiker.

Zenob Glak und Johannes der Mamikonier, Geschichte von Taron. — Sebêos, Geschichte Armeniens (besonders der Kriege mit Heraklius und den Arabern, 590—660). — Ghevond (Leontius), Geschichte der arabischen Eroberungen in Armenien (von 661—788). — Johannes VI. Katholikos, Allgemeine Geschichte von der Sündflut bis 925. — Thomas Artsruni, Geschichte der Fürsten der Artsrunier (zugleich allgemeine Geschichte) bis 936, später bis 1226 fortgesetzt. — Mesrop der Priester, Geschichte Nerses' des Großen, und Geschichte der Armenier und Georgier. — Moses Kalankatuensis, Geschichte der Albanier (im Kaukasus). — Stephan Asolik, Chronik bis 1004. — Aristakes von Lastiwert, Geschichte von 989—1071. — Matthêos der Priester, Leben des Johannes Chrysostomus. — Matthêos von Urrha, Geschichte von 952—1136, fortgesetzt von Gregor dem Priester bis 1162. — Michael der Syrer, Weltchronik bis 1198, fortgesetzt bis 1250 (Übersetzung aus dem Syrischen). — Wardan der Große von Bardserberd, Weltchronik bis zum Jahre 1267. — Kirakos von Gandzak, Geschichte von 300—1267. — Malakhia der Mönch, Die Züge der Tataren von 1228—1272. — Wahram, genannt Rabuni, Geschichte der Rubeniden (in Versen), bis 1280 reichend. — Stephanus Siunensis, der Orbelier, Geschichte der Provinz Siunikh. — Sembat, Geschichte der Zeit von 952 bis 1244. — Thomas von Metsoph, Geschichte Timurs. — Arakhel von Tabris, Allgemeine Geschichte von 1602—1662[1].

Diese Geschichtswerke aber, wenn auch sehr verschieden an wissenschaftlicher und formeller Bedeutung, reihen sich nicht nur zu einem lebensvollen Gesamtbild der armenischen Nation, sondern sie enthalten auch für viele Perioden, wie z. B. jene der Sassaniden, Nachrichten von höchstem Wert und vereinigen sich zu einer wahrhaft „goldenen Kette", welche die Geschichte des Morgenlandes mit jener des Abendlandes verbindet[2].

---

[1] Von nicht geringem Interesse für die ältere Kirchengeschichte sind die armenischen Märtyrerakten, herausgegeben von *F. C. Conybeare*, The Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of early Christianity. London 1894. (Enthält die Märtyrerakten der hll. Phokas von Sinope, Polyeukt, Eugenia, Cobratus, Theodor von Heraklea, Theleläus, Hitzibouzi, Kallistratus, Demetrius.)

[2] „Depuis le commencement du IVe siècle jusqu'à nos jours ces monuments se continuent par une succession non interrompue, véritable *chaîne d'or* qui rattache le monde ancien à celui de nos jours" (*A. de Wickering*, Une Bibliothèque historique Arménienne. Revue des Deux Mondes XVI [1858], 491 ss.). Cf. *F. Nève*, L'Arménie chrétienne et sa littérature (Louvain 1886) p. 287—382. Derselbe beruft sich auf das Zeugnis des sehr zuverlässigen Forschers R. Patkanian, demzufolge die Armenier durchweg viel wahrhaftiger sind als die meisten Geschichtschreiber des Orients: „L'élément fabuleux n'a point d'accès chez eux, à l'exception des miracles opérés par la foi ou les saints. Quelque vif que soit leur attachement

Die Schicksale Armeniens selbst stellen eine andere Kette, eine Kette von Leiden dar, wie sie in diesem Umfange nur über wenige Völker hereingebrochen sind, und es wohl erklärlich machen, daß viele Zweige der Literatur kaum oder nur sehr kümmerlich gepflegt werden konnten. Schon nach den Einbrüchen der Seldschuken, welche in Erzerum allein 100 000 Einwohner niedermachten, begannen jene Massenauswanderungen, welche die Armenier über die ganze Welt verstreuten. Sie erneuerten sich nach dem Einfall der Mongolen und in noch größerem Maßstab, als gegen Ende des 16. Jahrhunderts erst die Perser, dann die Türken das schon nahezu erschöpfte Land völlig verwüsteten. Die russischen Eroberungen seit 1828 bedeuteten eine Erlösung oder doch wenigstens eine überaus günstige Wendung für das Volk, dessen Los sich in vielen Stücken ähnlich jenem der Juden gestaltet hatte.

Was dieses Los noch wesentlich verschlimmerte, war die seit 491 (auf der Synode von Walarschapat) angebahnte, im Laufe des 6. und 7. Jahrhunderts endgültig vollzogene Trennung von der allgemeinen christlichen Weltkirche. Damit schloß sich nicht bloß die kirchliche Wissenschaft, sondern auch das allgemeine Geistesleben von dem segensvollen Einfluß des Abendlandes ab und erstarrte zusehends in dem engen und engherzigen Kreise einer kleinen Nationalkirche. Für die Gesamtwelt haben deshalb die Kanones, Dekrete, Liturgien, die Theologie, Kanzelberedsamkeit und Hymnik der schismatischen Armenier nur ein sehr untergeordnetes Interesse, während die kleine Schar der wieder mit der Kirche Vereinigten erst nach langen Drangsalen im stande war, eine selbständige Literatur ins Leben zu rufen.

Hohen Ansehens genießt indes sowohl bei den unierten als den nichtunierten Armeniern das alte liturgische Hymnenbuch, das wie auch die einzelnen Hymnen Scharakan genannt wird [1]. Vom 5. Jahrhundert an haben

à leur patrie, à leur nationalité, à leurs usages, les écrivains arméniens n'hésitent pas à accuser leurs nationaux, et à rendre justice aux étrangers, quand ceux-ci, dans leur opinion, le méritent; ils ne taisent pas les malheurs ni les défauts de leurs compatriotes, et, en même temps, ils n'amoindrissent pas la gloire d'autrui, pourvu toutefois que les sources auxquelles ils ont puisé n'aient pas été altérées avant eux" (*R. Patkanian*, Essai sur la dynastie des Sassanides, trad. du Russe par *Evar. Prudhomme*. Paris 1866 [Extrait du Journ. Asiat. p. 6. 7]). Mit Rücksicht auf die einzelnen armenischen Geschichtschreiber dürfte die fortgesetzte Arbeit der modernen Kritik dieses günstige Gesamturteil indes doch etwas modifizieren.

[1] Herausgegeben mit Kommentar (armenisch) von P. Gabriel Avedikhian. Venedig, S. Lazzaro, 1814. — Lateinische Übersetzung der Marien-Hymnen: Laudes et hymni ad SS. Mariae Virginis honorem ex Armenorum Breviario excerpta. Venetiis 1857. — Russische Übersetzung des Scharakan von J. B. Emin. Moskau 1876. — Eingehende Abhandlung über die armenische Hymnik mit vielen Proben bei *F. Nève*, L'Arménie chrétienne et sa littérature (Louvain 1886) p. 46—247.

die angesehensten Patriarchen und Schriftsteller daran gearbeitet, schon Sahak (Isaak) der Große, Mesrop, Moses von Khorene, später Nerses von Klaj, genannt Schnorhali, Nerses von Lampron und Wardan der Große. Seinen Abschluß erhielt es erst im 14. Jahrhundert. Es bezeugt die innige geistige Verwandtschaft, in welcher das religiöse Leben der Armenier trotz der Trennung noch immer mit der Mutterkirche stand. In den Hymnen auf die heiligen Apostel Petrus und Paulus findet, durch eine glückliche Inkonsequenz, sogar der Glaube an den Primat seinen poetischen Ausdruck[1].

„Herr, der du über die andern Apostel deiner Wahl den seligen Petrus zum Fürsten des Glaubens, zum Fundament der Kirche ernannt hast;

„Du, der du durch erhabene Berufung das Gefäß der Auserwählung zum Apostolat berufen hast, um die Heiden durch die Kenntnis des unaussprechlichen Geheimnisses der Menschwerdung zu den Segnungen des Heiles zu berufen;

„Du, der du deine Kirche durch diese zwei Erwählten, die Erleuchter der Welt, gefestigt hast: um ihrer Fürbitte willen, o Christus, erbarme dich unser!"

Prosodie oder Metrum im engeren Sinne besitzen diese Hymnen nicht. Sie bestehen nur aus freieren rhythmischen Gliedern, die sich zu einer Art Strophe vereinigen. Die Dreiteilung wiegt dabei vor, wie auch in der Strophenzahl der einzelnen Teile eines längeren Hymnus. Die Form ist augenscheinlich den Psalmen und biblischen Cantica nachgebildet, welche, ins Armenische übersetzt, zuerst beim Gottesdienste gesungen wurden. Musikzeichen für die Melodie finden sich schon in alten Handschriften, es sind ihrer 24. Das tägliche Offizium zählt acht verschiedene Psalmentöne[2].

Für jedes Festoffizium enthält der Scharakan gewöhnlich acht kleinere Hymnen, welche für die acht Tagzeiten des Breviers bestimmt sind. Unmittelbar nacheinander gestellt, mögen diese Hymnen wegen mannigfacher Wiederholung derselben Gedanken eintönig oder gar tautologisch erscheinen; aber auf die verschiedenen Tageszeiten verteilt, bilden sie gewöhnlich ein nicht nur sehr weihevolles, sondern auch künstlerisches Ganze. Über ihre Beziehung zur biblischen Poesie macht ein Orientalist des vorigen Jahrhunderts folgende beachtenswerte Bemerkung: „Man muß den Ausdruck Poesie hier in demselben Sinne nehmen, in welchem ihn die wahren Kenner nehmen, wenn es sich um die Psalmen und Gesänge der Hebräer handelt; der heilige Sänger überläßt sich da, frei von der Sklaverei des Vers-

[1] Die offiziellen Kirchenbücher der Armenier enthalten manche Zeugnisse für den Primat. Zusammengestellt sind sie von dem Theatiner *Clem. Galanus*, Conciliationis ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenorum Patrum et Doctorum testimoniis. Pars II (Romae 1661), p. 227 sq. Vgl. Bickell im „Katholik" 1871, I, 573. *Martin*, Revue des questions hist. XIII, 30—32.

[2] Nähere Angaben nebst vier Musikbeilagen bei Petermann, Ueber die Musik der Armenier (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. V, 365—372).

maßes, der Eingebung des göttlichen Geistes. Gerade hieraus entsprießen die Schönheiten unserer heiligen Bücher: erhabene Ideen, edle, lebhafte und zündende Ausdrücke, geschmackvolle Umstellungen, eine glückliche Freiheit in der Reihenfolge der Worte, kunstvolle Reticenzen, kühne Metaphern, geistreiche Anspielungen, anmutige und natürliche, aber treffende Gegensätze, ein gedrängter, lebensvoller Stil — kurz, was nur eine wahrhaft göttliche Beredsamkeit im selben Augenblick eingiebt und hervorbringt an erhabenen, rührenden Bildern, so geeignet, den Geist zu fesseln, die Herzen anzuziehen, zu ergreifen, mit dem mächtigsten Zauber hinzureißen. . . . Das war annähernd der Charakter der heiligen Poesie der Armenier im 5. und 6. Jahrhundert. Die gelehrten Männer dieser Nation, in der Schule von Athen erzogen, waren zweifellos nicht unbekannt mit der Kunst und Anmut der griechischen Poesie. Allein da sie in den von Gott inspirierten Büchern vollendete Muster einer ganz göttlichen Poesie vor sich hatten, hielten sie es nicht für zweckdienlich, sich den Zauber der profanen Poesie zu erborgen, um die unaussprechlichen Geheimnisse der Gottheit sowie die staunenswerten Wunder zu besingen, welche sie in den Heiligen wirkt. Um ihren Gesängen Wert zu verleihen, erachteten sie es nicht für nötig, sich zu Sklaven eines Versmaßes zu machen, welches oft nur dazu dient, um unter dem Schleier eines harmonischen Wortfalles die Schwäche eines Dichters zu bergen, dessen ungleicher Flug sich nicht immer zum Erhabenen zu erschwingen vermag." [1]

---

[1] „On doit prendre ici le terme de poésie dans le même sens que les vrais connaisseurs le prennent quand il s'agit des Psaumes et des cantiques des Hébreux; c'est là que le poète sacré libre de l'esclavage de la mesure se livre à l'esprit divin qui l'inspire. De là naissent les charmes de nos Livres saints: idées élevées, expressions nobles, vives et pleines de feu, transpositions élégantes, heureux désordre dans l'arrangement des termes, réticences placées avec art, métaphores hardies, allusions ingénieuses, antithèses gracieuses et naturelles, mais frappantes, style concis et animés: en un mot tout ce qu'une éloquence vraiment divine inspire et enfante au même instant d'images sublimes, touchantes, si capables d'attacher l'esprit, d'attirer, d'attendrir, d'enlever les coeurs par les attraits les plus puissants. . . . Tel fut à proportion le caractère de la poésie sacrée des Arméniens dans le cinquième et sixième siècles. Les savants hommes de cette nation, élevés dans l'école d'Athènes, n'ignoraient pas sans doute l'art et les grâces de la poésie grecque. Mais pendant qu'ils avaient dans les livres inspirés de Dieu des modèles achevés d'une poésie toute divine, ils ne jugèrent pas à propos d'emprunter les charmes de la poésie profane pour chanter les mystères ineffables de la divinité, aussi bien que les prodiges admirables qu'elle opère dans les saints. Ils ne crurent pas qu'il fût nécessaire, pour donner du mérite à leurs cantiques, de se rendre esclaves d'une mesure qui n'est souvent employée qu'à couvrir, sous le voile d'une cadence harmonieuse, la faiblesse du poète, dont le vol inégal ne peut pas toujours atteindre jusqu'au

Was den Scharakan noch in anderer Weise interessant macht, ist der Umstand, daß die berühmtesten Patriarchen, Bischöfe und Vartabeds[1] (Doktoren) der älteren Zeit daran beteiligt sind:

Der Katholikos Isaak I. der Große (390—440); Mesrop (468); der Katholikos Johann I. der Mantagunier (485); Moses von Khorene (493); Ananias von Chirag (553); der Katholikos Komidas (629); der Katholikos Isaak III. (681); der Katholikos Johann IV. Odznetzi, auch „der Philosoph" genannt (718); Stephanus, Erzbischof von Siunien (772); Gregorios Magistros (1058); der Katholikos Nerses IV. von Klaj, genannt Schnorhali (1116); Nerses von Lampron, Erzbischof von Tarsus (1200); der Katholikos Gregorios IV., genannt „der Junge"; der Historiker Wardan der Große (1248); der Vartabed Jakob von Klaj (1300); der Vartabed Johann Bluz (1300).

Der Hauptschriftsteller des 12. Jahrhunderts ist Nerses IV., von 1166 bis 1173 Katholikos von Armenien, nach seinem Aufenthalt in dem fast uneinnehmbaren Römerschloß (Rum-Klaj) Klajetzi genannt, wegen der Schönheit der Sprache auch Schnorhali, d. h. der „Anmutige" (gratiosus). Die Hauptmasse seiner Schriften ist in Prosa abgefaßt: Briefe, Hirtenbriefe, Homilien, theologische und asketische Abhandlungen[2]. Berühmt sind seine „Gebete" für die 24 Stunden des Tages und der Nacht, von den Mechitharisten in mehreren polyglotten Ausgaben veröffentlicht, darunter eine in 24 Sprachen[3]. Der Geschichtschreiber Kirakos von Gantzak (um 1272) ist voll der Bewunderung für die neuen Offizien, mit welchen Nerses das Brevier bereicherte, darunter ein sehr schönes für Mariä Himmelfahrt und für St. Peter und Paul. Er schloß sich hier den bereits gegebenen Formen an. Eigenartiger ist er in seinen andern Gedichten, in welchen er, nach dem Vorgang des Gregorios Magistros, die Silbenzählung und die Reimkünste der Araber nachzuahmen suchte. Meistens wendet er Verse von 8 Silben an, mitunter von 5 bis 12, selten von 14 oder 15 Silben.

Seine Christiade „Jesus Uorti" oder „Erzählende Elegie nach den heiligen Schriften" (Oghperkhouthiun Vibasanagan 'i darhitz serpotz) umfaßt

---

sublime" (*de Villefroy*, Mémoires [de Trévoux] pour l'histoire des sciences et des beaux-arts, Août 1735, p. 1551 s.). Übersetzungen der Cantica ibid. p. 1563 à 1584.

[1] Wird auch „Warbapet" oder „Varbapet" geschrieben. Die ungleiche Schreibweise rührt von der Verschiedenheit der alten und neuen Aussprache her; die mediae sind zu tenues geworden und umgekehrt, p, k, t zu b, g, d; daher findet sich Wardan und Wartan, Mesrop und Mesrob u. s. w.

[2] Herausgegeben von *I. Cappelletti*, Sancti Nersis Claiensis Armenorum Catholici Opera. Venetiis 1833.

[3] Preces S. Niersis Claiensis etc. viginti quatuor linguis editae. Venetiis 1823.

in drei Büchern 3828 achtsilbige Verse, die sämtlich auf die Silbe in reimen [1]. Trotz dieser erdrückenden Monotonie fand diese Dichtung um ihres religiösen Gehaltes, dichterischen Schwunges und mancher Schönheiten willen bei den Armeniern hohe Bewunderung; ebenso ein Lehrgedicht „Über den Glauben" (1630 achtsilbige Verse), eine Elegie über „Das heilige Kreuz" (600 Verse) und eine Anzahl kleiner „Maximen" (Khradkh), „Lieder" (Daghkh) und „Parabeln" (Arhagkh). Eine Reimchronik von 1600 achtsilbigen Versen, die sämtlich in eal oder ial endigen, erzählt „in homerischer Weise die Geschichte des Stammes Haikh und des Königsgeschlechtes der Arsaciden".

Von nicht geringem geschichtlichen Interesse ist sein Klagelied über die Einnahme Edessas durch den Emir Emad-eddin Zenki im Jahre 1144, oder wie der volle Titel lautet: „Wort der Klage, auf homerische Weise gedichtet, über die Einnahme des großen Edessa im Jahre 593 der armenischen Zeitrechnung am 23. Dezember, in der dritten Stunde eines Sonntags." [2] Es zählt 2090 achtsilbige Verse, in acht Bücher geteilt. In Form einer Prosopopöie läßt Nerses die Stadt Edessa ihr Leiden schildern und erst die Städte Jerusalem, Rom, Konstantinopel, Antiochia, dann das benachbarte Armenien um Hilfe anrufen. Nach Rom ertönt der Ruf:

„Rom, o Mutter du der Städte,
Hehre und verehrungswürd'ge,
Thron des großen Apostelfürsten,
Du unwandelbare Kirche,
Auf Kephas, den Fels, gegründet,
Die, der Hölle unbezwinglich,
Lösen kann des Himmels Siegel!
Üpp'ger Weinberg, weitverzweigter,
Tiefgewurzelt, Pauli Pflanzung,
Und betaut mit seinem Blute,
Blühend wie ein zweites Eden . . .
Horch von fern auf meine Stimme
Und nimm teil an meinem Seufzen!"

Dieser Klageruf ist nicht ungehört verhallt. Der hl. Bernhard hat ihn aufgenommen und die Völker Europas zum zweiten Kreuzzuge geschart.

Nachdem sich Edessa an die Patriarchalstädte Jerusalem, Rom, Konstantinopel und Antiochien (Buch 1), dann an das benachbarte Groß-Armenien (2) gewandt, seufzt es über sich selbst und hüllt sich ins Gewand der Trauer (3), ergeht sich in Klagen über die Gewaltthaten der Barbaren,

---

[1] P. Vetter, Die biblische Elegie des Nerses IV. Schnorhali (Theol. Quartalschrift LXXX [Ravensburg 1898], 239—276).

[2] Übersetzt von *Joh. Zohrab*, Élégie sur la prise d'Édesse par les Musulmans. Paris 1828.

in deren Hände es zur Strafe seiner Sünden gefallen (4), beschreibt das unerbittliche Vordringen des Feindes bis zum Sturm (5), schildert den Fall der Citadelle und das Hinmorden der Besatzung (6), ruft Gottes Rache auf die unmenschliche Grausamkeit der Sieger herab (7) und verkündet endlich den Überlebenden die Rückkehr der Franken, welche siegreich bis ins Herz von Khorassan vordringen werden (8)[1].

Mag auch die kühne, poetische Personifikation zu weit ausgesponnen sein, so entbehrt doch die Dichtung nicht ihres poetischen Reizes, wenn man sich in die damalige Zeitlage hineinversetzt und der orientalischen Neigung zu breiter, oratorischer Ausführung Rechnung trägt. Langlois nennt den beredten Patriarchen einen „armenischen Fénelon“[2].

Auch an einem „Lafontaine“ sollte es den Armeniern nicht fehlen. Wardan der Große, der außer seiner eigenen Sprache Griechisch, Hebräisch, Persisch und Tatarisch konnte, hinterließ neben seiner bis 1267 reichenden Weltchronik auch ein Fabelbuch, das von den Armeniern sehr geschätzt wird. Es besitzt manche eigenartige Züge. Der Ton ist da und dort streng asketisch, doch vorwiegend gemütlich altväterlich, Erzählung wie Anwendung nicht eben scharf und spitz, aber kurz und treffend[3]. Es sind übrigens noch andere Fabelsammlungen vorhanden, darunter eine von Mechithar Gosch (aus dem 12. Jahrhundert) und das sogen. „Fuchsbuch“[4].

Unter den furchtbaren Schicksalsschlägen, welche vom 14. Jahrhundert an Land und Volk trafen, sank die armenische Literatur beständig; im 16. Jahrhundert schien ihr völliger Verfall besiegelt zu sein. Allein die treue Anhänglichkeit der Emigranten bewahrte sie vor dem Aussterben. Schon 1565 wurde eine armenische Druckerei in Venedig gegründet, 1584 eine solche in Rom. Neue Druckereien erstanden im Laufe des folgenden Jahrhunderts zu Lemberg (1616), Mailand (1624), Paris (1633), Dschughâ oder Dschulfa, einer Vorstadt von Ispahân (1640), Livorno (1640), Amsterdam (1660), Marseille (1673), Konstantinopel (1677), Leipzig (1680), Padua (1690). Die berühmteste dieser Druckereien war die hol-

[1] Michaud, der sich die Elegie von dem Armenier Schahan Cirbied übersetzen ließ (Bibliothèque des Croisades. III[e] Partie. Chroniques grecques et arméniennes [Paris 1829] p. 499—504), meint: „L'idée de faire parler la ville d'Édesse a sans doute quelque chose de poétique, mais cette fiction se prolonge trop longtemps, et la monotonie qu'elle répand sur le poème n'est rachetée ni par l'éclat des images ni par l'originalité du style.“

[2] „Peu d'auteurs ont plus écrit que Nerses Schnorhali et nul n'a mieux écrit que lui.“

[3] Proben daraus bei Ad. Wolff, Klassiker IV[II], 498—502.

[4] Herausgegeben von Oskan (Amsterdam 1668) und von dem Vardapet Jeremias (Etschmiadzin 1698). Vgl. Ad. Baumgartner a. a. O. (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XL, 462. 463 Anm.).

ländische zu Amsterdam. Im Laufe des 17. Jahrhunderts konnte wieder eine Schule in Etschmiadzin eröffnet werden, 1655 eine solche in Lemberg [1].

Ungleich wichtiger aber ward für Armenien die Errichtung des Kollegiums der Propaganda in Rom (1623) und die Wiederaufnahme früherer Unionsversuche durch die Päpste Urban VIII., Alexander VII. und Innocenz XI. Mehrere Patriarchen kamen diesen Bemühungen bereitwillig entgegen, und zeitweilig wirkte sogar ein italienischer Dominikaner, Paul Firomalli, an der Klosterschule zu Etschmiadzin. Wurde auch der Erfolg durch die Treibereien der sogen. nationalen Geistlichen und Laien stark durchkreuzt, so trat Armenien dadurch doch wieder aus seiner jahrhundertelangen Isolierung heraus und in lebensvollen Kontakt mit dem katholischen Abendlande. Unter dem Einfluß der französischen Jesuitenmissionen trat der junge Manuk, Sohn des Petrus Manukean von Sebaste, mit seinem Klosternamen Mechithar (der Tröster) genannt, in den Schoß der Kirche zurück und gründete jene segensvolle Kongregation, welche die altarmenische Literatur durch treffliche Neudrucke vom Grabe auferweckte, auf ihrer Grundlage zunächst eine echt nationale und echt kirchliche Bildung anbahnte und eine dieser Bildung entsprechende Literatur ins Leben rief [2].

Die öde, früher nur von Aussätzigen bewohnte Insel San Lazzaro zu Venedig, wo Mechithar im Jahre 1717 den ersten Sitz seiner Kongregation errichtete, ist die Wiege und der Ausgangspunkt der neueren armenischen Literatur. Hier war es, wo der von Weltschmerz umhergepeitschte Lord Byron den wohlthuenden Hauch eines religiösen Gottesfriedens verkostete, als das Werk dieser Wiedererweckung seinen ersten blühenden Aufschwung nahm. Seit Gründung der Druckerei von San Lazzaro 1788 sind von den Schätzen der älteren armenischen Literatur allein 800 Werke in armenischer Sprache, 200 in verschiedenen neueren Sprachen neu gedruckt worden; über die zahlreichen neueren Werke steht uns noch keine Statistik zu Gebote. Aus der Buchdruckerei der Mechitharisten, die 1776—1810 in Triest bestand, 1811 nach Wien übersiedelte, sind 500 armenische und türkische Werke (letztere in armenischem Druck) hervorgegangen. Ja die Kongregation begnügte sich nicht mehr mit der Förderung des Katholizismus unter den Armeniern, sondern gründete den „Verein zur Verbreitung guter Bücher" in Deutschland und Österreich, der als Vereinsgabe über eine Million solcher Bücher in Umlauf setzte.

Daß die Mechitharisten bei der Wiederbelebung der armenischen Literatur in erster Linie den religiösen Bedürfnissen Rechnung trugen, versteht sich von

[1] *Victor Langlois*, Notice etc. p. 64. — Neumann a. a. O. S. 233.

[2] Kalemkiar Congr. Mech., Artikel „Mechithar" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VIII (2. Aufl.), 1122. Angabe der einschlägigen Literatur ebd. S. 1136. 1137.

selbst. Im Christentum wurzelte ja die frühere Bildung des Volkes sowie seine zähe, heldenhafte Widerstandskraft gegen alle seine Bedränger. Doch sie schränkten sich keineswegs auf diesen Kreis ein. Michael Tschamtschean faßte die Geschichte Armeniens in einem großen Gesamtwerk zusammen. Lukas Indschidschean verfaßte eine Altertumskunde von bleibendem Wert und eine armenische Geographie, die Ritter für seine Erdkunde die wesentlichsten Dienste leistete. Der Generalabt Stephan Kövér Akontz hinterließ nicht bloß größere theologische, sondern auch geographische Werke. Sein Nachfolger Sukias Somalean hat die erste Skizze einer armenischen Literaturgeschichte entworfen.

Avedikian machte sich als Grammatiker verdient, Tschakschak als Lexikograph, Hormuz als Übersetzer und Dichter, Aiwasowski und Alischan als Historiker und Philologen von großer Erudition, Zohrab als ausgezeichneter Kenner und Textkritiker der älteren Literatur.

P. Leo Alischan, in Erzerum geboren, übersetzte eine Sammlung von Volksliedern ins Englische, die vom 19. Jahrhundert bis ins 13. Jahrhundert zurückreichen, nach Handschriften der Bibliothek von San Lazzaro. Sie enthalten viel Ansprechendes, machen aber nicht gerade den Eindruck großer Mannigfaltigkeit. Seine eigenen Dichtungen füllen fünf Bände und enthalten formgewandte Übersetzungen aus modernen Sprachen, Bruchstücke aus Byrons „Child Harold“ und Schillers „Lied von der Glocke“. Schiller war einer seiner Lieblingsdichter. „Aber“, ruft er in der Erinnerung an das Schillerjubiläum von 1859 aus, „was sind wir Armenier, Trümmer eines im Interesse der Tagespolitik vergessenen und verschollenen Volkes und Landes, um uns mit diesem ungeheuern Deutschland vergleichen zu können? Indessen, war Armenien nicht auch einmal ein sehr großes Land und verhältnismäßig stärker bevölkert als Deutschland?“

P. Karezkin endlich lieferte die beste bisher vorhandene Literaturgeschichte, die 1865, in zweiter Auflage 1886 erschien; und noch heute ist zu San Lazzaro der alte Eifer und Fleiß für die Verwertung und Mehrung des alten heimischen Bildungsschatzes nicht erloschen.

In den letzten Jahrzehnten wurde der literarische Einfluß der Mechitharisten sehr durch weltliche Schriftsteller und eine mehr moderne Richtung zurückgedrängt, die hauptsächlich aus Russisch-Armenien herstammt und ihren Stützpunkt in dem vorwiegenden politischen Einfluß Rußlands hat [1]. So erhielt der pädagogische Schriftsteller Abowian (1806 in Eriwan geboren) seine Erziehung in Dorpat und kehrte dann als Schulinspektor in seine Heimat zurück. Der Literaturhistoriker K. Patkanian bildete sich ebenfalls in Dorpat heran und veröffentlichte seine gediegene Bibliographie Armeniens

[1] Abgar Joanissiany (Apkar Hovhannisian), Armenische Bibliothek. Leipzig 1886 ff. — *Éd. Dulaurier*, La Société Arménienne au XIX[e] siècle (Revue des Deux Mondes VI [1854], 209—265).

in russischer Sprache. Das erste armenische Theater erstand 1858 in Konstantinopel, ebendaselbst 1862 die erste armenische Oper, während in Tiflis und Transkaukasien überhaupt mehr das Lustspiel blühte. Ein Trauerspiel „Arschag II." von Kovenes Kalva gelangte in mehreren Städten des Orients zur Aufführung. Es ist begeistert patriotisch gehalten, spannend angelegt, obwohl ohne Liebesverwicklung, kraftvoll in Charakteristik und Durchführung [1]. Als Lustspieldichter erfreut sich Gabriel Sundukianz großer Beliebtheit [2]. Neben dem Drama werden jetzt auch Novelle und Roman gepflegt, besonders aber das Zeitungswesen.

Die erste armenische Zeitung erschien 1794 zu Madras, zwölfmal jährlich, unter dem Titel „Azdarar"; sie ging indes schon 1796 ein, um erst 1846 als Halbmonatsschrift wieder aufzuleben. Calcutta und Bombay hatten schon im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts armenische Blätter, von welchen indes kein Exemplar mehr aufzutreiben ist. Ein besseres Schicksal hatte „Der Patriot", der 1845—1852 zu Calcutta erschien. Hinterindien besaß von 1849—1853 eine politisch-literarisch-religiöse Halbmonatsschrift „Der Bildungsfreund" (The Philomath), der in Singapore herauskam [3].

Auf europäischem Boden begannen die Armenier ihre publizistische Thätigkeit im Jahre 1800 zu Venedig. Neben heute noch erscheinenden Tagesblättern geben die Mechitharisten seit 1843 die Monatsschrift „Basmawêp" („Der Polyhistor") heraus. Auch in Wien versuchten die Mechitharisten eine periodische Literatur zu schaffen. Den ersten Anlauf nahmen sie 1819, „Die Europa" bestand von 1847—1863.

Konstantinopel besitzt ebenfalls armenische Zeitungen. Die bedeutendsten sind die „Masis", gegründet 1852 und täglich erscheinend seit 1879, und „Der Bote", entstanden 1855. Von 1832—1893 wurden in Konstantinopel etwa 20 Zeitungen gegründet, aber wenige fristeten ihr Dasein über fünf Jahre. Außerdem giebt es armenische Zeitungen in Smyrna seit 1839, in Tiflis seit 1846, in Moskau seit 1858, in Paris seit 1855. Und so hat das begabte Volk, dessen Stammsagen zu Ninus und Semiramis hinaufreichen, dessen erste Literaturblüte sich schon vor der Völkerwanderung entfaltete, sich noch einen Platz im Wettkampf der neueren Journalistik erobert. Von den neueren Klassikern sind die bedeutendsten Werke ins Armenische übersetzt.

---

[1] Proben bei Ad. Wolff, Klassiker IV², 503—506.

[2] „Die ruinierte Familie." Lustspiel in drei Aufzügen, bei Abgar Joanissiany, Armenische Bibliothek. Leipzig 1886. Band VII.

[3] Gregor W. Kalemkiar, Geschichte des armenischen Journalismus. Wien (Mechitharisten) 1893.

Achtes Kapitel.

Die georgische Literatur.

Vielfach verknüpft mit den Schicksalen Armeniens sind jene des angrenzenden kaukasischen Iberiens, des heutigen Georgiens[1] (von den Eingeborenen Sa-kartouĕlô, das „Land der Karthwelier", von den Russen Grusien genannt), zu welchem außer den eigentlichen Georgiern noch die Mingrelier, die Imerethier und Gurier, die Kobulezier und Adscharen und noch andere kleinere Völkerschaften gehören[2]. Die georgische Sprache bildet mit dem ihr verwandten Mingrelischen, Lasischen und Suanetischen eine eigene, isoliert stehende Familie der südkaukasischen Sprachen[3]. Mit dem Armenischen ist sie nicht verwandt, wohl aber soll Mesrop, der Urheber des armenischen Alphabets, den Iberern ihre eigene, der armenischen ähnliche Schrift gegeben haben[4].

---

[1] Der Name, eigentlich Dschurdschân (Jorjân, Gurgân, Gurjân) stammt von dem altpersischen Varkâna (Hyrcania), was „Wolfsland" bedeutet (von vehrkô, Zend = sanskr. vrika = griech. Λλύκος = lat. lupus). Vgl. Spiegel, Eran. Alterthumskunde I, 60.

[2] *S. C. Malan*, A short History of the Georgian Church, translated from the Russian of P. Joselian. London 1866. — Vakradzé, Geschichte Georgiens (I. Von den ältesten Zeiten bis Ende des 10. Jahrhunderts [georgisch]). Tiflis 1889. — Kasbek, Sämtliche Werke, 4 Bde. (Beschreibung des Lebens der Bergbewohner [georgisch]). Tiflis 1891—1892. — *M. Brosset*, Éléments de la langue géorgienne. Paris 1837; Histoire et littérature de la Géorgie. Avec un Catalogue (raisonné) des livres géorgiens tant imprimés que manuscripts, anciens et modernes (212 articles). St-Pétersbourg 1838. — Liste des travaux de *M. Brosset*, Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie des sciences. IX. St-Pétersbourg 1888. — Alter, Ueber georgianische Literatur. Wien 1798. — A. Leist, Georgien. Natur, Sitten und Bewohner. Leipzig 1885; Georgische Dichter verdeutscht. Leipzig 1887. — A. S. Chachanow, Geschichte der Grusischen Literatur (Russisch). 2 Bde. Moskau 1897. — *Oliver Wardrop*, The Kingdom of Georgia. Notes of Travel. London 1888. — *Douglas Freshfield*, The Exploration of the Caucasus. 2 Vols. London 1899.

[3] M. Brosset (Grammaire géorgienne. Paris 1837) und Bopp (Kaukasische Glieder des indoeuropäischen Sprachstammes. Berlin 1847) rechnen sie zu den arischen Sprachen, Max Müller zu den turanischen; Klaproth, F. Müller, Spiegel und Zagarelli (Examen de la littérature relative à la grammaire géorgienne. St-Pétersbourg 1873) weisen ihr eine isolierte Stellung an, ebenso Rosen (Sprache der Lazen. Lemgo 1844. — Ueber das Suanische und Abchasische. Berlin 1845). — R. v. Erckert, Die Sprachen des kaukasischen Stammes. Mit einem Vorwort von Dr. Fr. Müller. Wien 1894.

[4] B. Welte, Goriûns Lebensbeschreibung des hl. Mesrop (Tübingen 1841) S. 28 ff. — N. Karamkanz, Einundzwanzig Buchstaben eines verlorenen Alphabets (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XL, 315—319).

Das Reich Georgien erstreckte sich zur Zeit seiner höchsten Blüte, zwischen dem Südabhang des Großen Kaukasus und dem armenischen Hochland, von Trapezunt bis an die Ufer des Kaspischen Meeres und umfaßte dazu noch Erzerum, Kars und andere Teile des nördlichen Armeniens bis an den Ararat. Die großartige Bergwelt, deren Gipfel hoch über die stattlichsten Häupter der Alpen emporragen, mit ihren stolzen Firnen und Felsen, ihren Schluchten und Wasserfällen, ihren herrlichen Wäldern und Weidegründen; das romantische Gewirr der kleineren Thäler und die fruchtbaren Stromlandschaften der größeren, von deren Mais- und Kornfeldern sich Maulbeerpflanzungen und köstliche Weinberge zu den Hügeln und Vorbergen des Kaukasus emporziehen; das ausgedehnte Gartenland um die durch Felsenzinnen meist schon natürlich befestigten Städte, Klöster und Burgen; der bunte Reichtum der Pflanzen- und Tierwelt, die Kraft, Schönheit und Tapferkeit der Einwohner — all das ist nicht nur von fremden Reisenden reizend geschildert, sondern auch von einheimischen Dichtern begeistert besungen worden. Georgien ist ihnen das schönste aller Länder:

Wo unbewölkt der Himmel immer
Im frühlingsheitern Glanze lacht,
Wo goldrein strahlt der Sonne Schimmer
Und purpurrot des Aufgangs Pracht.

Wo in der Nächte Märchendunkel
Die goldne Saat der Sterne glüht,
Wo schön des Mondes Glanzgefunkel
Durchs stille Reich der Wälder zieht.

Wo durch der Bäume Blütenwipfel
So milde Abendwinde wehn,
Wo schneebedeckte Bergesgipfel
Im Ätherraum des Himmels stehn.

Wo wild, der Wälder Reich verwüstend,
Der Wasserfall vom Berge braust,
Wo auf uralten Felsen nistend
Der ewig freie Adler haust.

Wo über Wolken hingestiegen
Der Jäger kühn den Steinbock jagt,
Wo zwischen Felsen Schluchten liegen,
In deren Grund es nimmer tagt.

Wo in den herrlich grünen Thalen
Hell blitzt der Bäche Silberflut,
Wo üppig alle Fluren strahlen
In duft'ger Blumen Farbenglut.

Vor Freud' die Herzen Funken fangen
Beim Anblick solcher Herrlichkeit;
Die Augen möchten ewig hangen
An all der Schönheit weit und breit.

O, giebt's wohl auf der Erde Weiten
Noch irgendwo ein zweites Land,
Das mit Georgien dürfte streiten
Mit seiner Fluren Prachtgewand?

Sein Volk ist kühn und kampfesrege
Und hat ein edles, offnes Herz,
Das trotz der schwersten Schicksalsschläge
Noch stark und standhaft ist wie Erz.

Ja, tapfer ist sein Volk geblieben
Und sangeslustig, wie es war,
Und gastfrei auch und treu im Lieben
Und treu der Heimat immerdar[1].

Nach altgeorgischen Legenden fiel das Land bei der Teilung des Erdkreises durch die Apostel der allerseligsten Jungfrau zu, deren Verehrung daselbst allzeit in Blüte stand; der heilige Apostel Andreas predigte dann das Evangelium von Trapezunt her durch Mingrelien und Abchasien; doch wurde diese erste Saat durch den heidnischen König Aderkhi wieder zerstört. Bleibenden Eingang soll dem christlichen Glauben erst die hl. Nina (Nino oder Nonna) aus Kappadocien verschafft haben, welche, als Gefangene nach „Iberien" geschleppt, um 318 den König Mirian „aus dem Geschlecht des Chosroes" bekehrte und taufte[2]. Der letzteren sehr poetisch ausgeschmückten Legende liegt zweifellos ein geschichtlicher Kern zu Grunde.

König Wachtang I. Gurgaslan (446—499) dehnte seine Herrschaft über Mingrelien, Ossetien und Abchasien aus, ließ Bischöfe und Lehrer aus Byzanz kommen, errichtete mit Hilfe des Patriarchen Gennadios von Konstantinopel ein eigenes Patriarchat für Iberien in seiner Hauptstadt Mtzkhetha (Mzchet), baute daselbst eine Kathedrale und gründete 12 Bistümer in Karthli, 12 in Kakheth, 9 in Somkheth und 2 in Imereth. Unter König P'harsman (541—555) wanderten von Syrien her dreizehn fromme Männer ein, welche die Bekehrung des Landes vollendeten und später als Heilige

[1] Gregor Orbeliani (geb. 1801, gest. 1883), übersetzt von Arthur Leist, Georgische Dichter (Leipzig 1887) S. 4. 5.

[2] *Socrates* I, 20. — *Sozomenus* II, 7. — *Theodoret.* I, 23. — *Rufinus* X, 10. — *Moses Choren.* II, 83. — *Theophanes*, Chronographia a. m. 5816 (*Migne*, Patr. gr. CVIII, 108). Bei Moses von Khorene und im Armenischen Menologium (29. Okt.) wird die Heilige „St. Nunia" genannt. Cf. *N. Nilles*, Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae II (2. Ed. Oeniponte 1897), 581.

verehrt wurden. Doch blieb die georgische Kirche nicht nur in weiterem Sinne „autokephal", d. h. unter ihrem eigenen Katholikos unabhängig von den Patriarchaten von Antiochien und Konstantinopel, sondern entwickelte sich auch völlig getrennt von der katholischen Kirche und ihrem Einheitspunkt in Rom.

Schon die Perserkönige Varanes und Jezdegerd, besonders aber Kobad (488—531) bedrängten die Christen Georgiens mit schwerer Verfolgung, vermochten aber den Glauben nicht zu unterdrücken. „Sie sind Christen", bezeugt Prokop [1] von ihnen, „und von allen uns bekannten Menschen den Satzungen dieses Glaubens am treuesten ergeben, obschon sie von alter Zeit her unter den Königen von Persien stehen." Der Manichäismus fand unter ihnen wenig Anhang. Als der letzte der Omajjaden, Merwân II. Abû-'l Kazim (741), noch als Statthalter in Georgien einbrach, starben viele Christen den Martertod, darunter die Prinzen David und Konstantin. Dann bekam das Land viel durch Einfälle der Khazaren zu leiden. Vergeblich suchte Kaiser Mauritius die Einwohner für die Lehre des Eutyches zu gewinnen; der Katholikos Kyrion hielt an den Beschlüssen des Konzils von Chalcedon fest und scheint sogar mit Papst Gregor dem Großen in Verkehr gestanden zu haben [2]; doch kam Georgien nie zu einem vollen Anschluß an die Gesamtkirche.

Vom Ende des 6. Jahrhunderts bis 787 herrschte die Königsfamilie der Guramiden, dann gelangte der georgische Zweig der Bagratuniden, eines ursprünglich armenischen Geschlechtes, auf den Thron. Diese Könige gerieten von 1048 an durch die Raubzüge der Seldschuken in schwere Bedrängnis; sie behaupteten sich indes. David III. gelang es 1123, sie wieder völlig zu vertreiben und gegenüber verschiedenen Neuerungsversuchen die alte kirchliche Ordnung wiederherzustellen. Er unterstützte auch die Klöster auf dem Berge Athos, auf dem Sinai und auf Cypern und ward später selbst von seinem Volke als Heiliger verehrt. Die günstige Lage des Landes hob sich noch unter seinen Nachfolgern, besonders unter Georg III. und dessen Tochter Thamar (1184—1212), unter Georg IV. und der Königin Rusudana (1219—1239). Die eigentliche Glanzzeit Georgiens bildet die Regierung der Königin Thamar, unter welcher das Reich von Trapezunt bis zum Kaspischen Meere reichte und ansehnliche Teile von Armenien in sich schloß. Sie verewigte sich aber nicht nur durch kriegerische Thaten, sondern auch durch prächtige Bauten, kirchliche Stiftungen, Hebung der Bildung und Literatur. Die Versuche der Päpste Honorius III. und

---

[1] *Procopius*, De bello Persico I, 12 (ed. *Dindorf* I [Bonnae 1833], 57).

[2] Brief des hl. Gregor des Großen an den Katholikos Kyrion. *Gregorii I. Papae* Registrum epistolarum (ed. *L. M. Hartmann*, Monumenta Germaniae [Berolini 1895] Epist. Tom. II, Pars II, p. 324—327). — *Le Quien*, Oriens Christianus I (Parisiis 1740), 1337.

Gregor IX., die Königin Rusudana zum Anschluß an die kirchliche Einheit zu bewegen, blieben erfolglos; doch unterstützten die Georgier im eigenen Interesse die Kreuzfahrer wiederholt, wenn auch nur mit wenig Erfolg. Schrecklicher als je wurde Georgien dann seit 1222 von den Mongolen verheert, besonders 1393 durch Timur. Als es sich wieder zu erholen begann, teilte Georg VII. 1424 das Reich unter seine drei Söhne und schwächte es dadurch so, daß es bei den Russen Schutz und Hilfe suchen mußte und schließlich (1802) vollständig Rußland einverleibt wurde.

Mochten auch die Bergketten des Kaukasus den Georgiern zum Teil als natürlicher Schutzwall dienen, so ist es doch gewiß merkwürdig genug und zeugt von der Überlegenheit und Kraft christlicher Bildung, daß das verhältnismäßig kleine Land weder der Macht der Perser und Araber, noch jener der Türken und Mongolen erlegen ist, sondern sich mitten unter all den schrecklichsten Wechselfällen seine alte Sprache bewahrt und seine eigene Literatur geschaffen hat. Die erste Grundlage der Literatur bildete auch hier wieder die Übersetzung der Bibel, und zwar aus dem Griechischen der Septuaginta und des neutestamentlichen Urtextes[1]. Die Anfänge gehen unzweifelhaft auf Mesrop zurück; wann und von wem die Übersetzung vollendet wurde, ist nicht bekannt. Frühzeitig wurden Werke des hl. Athanasius, des hl. Gregor von Nazianz, des hl. Johannes Chrysostomus aus dem Griechischen übertragen. Die Theologie erhielt das Hauptwerk des hl. Johannes Damascenus zur Grundlage, das klösterliche Leben die Werke des hl. Basilius und Johannes Climacus, sämtlich in alten georgischen Übersetzungen vorhanden. Überaus reich ist die alte Erbauungsliteratur an Akten und Leben der Heiligen, Märtyrer, Bekenner und Jungfrauen, bei denen es, neben legendenhaftem Ausschmucke, an geschichtlichem Grund und wirklich schönen Zügen nicht fehlt. Daran reihen sich umfangreiche Martyrologien und Synarien (Sammlungen von Leben der Heiligen), Streitschriften wider Juden und Mohammedaner, Predigten und Predigtsammlungen, größere Werke über Kirchen- und Profangeschichte, auch die letzteren meist von stark religiösem Gepräge. Die Schriften über Grammatik, Medizin, Mathematik, Geographie und andere Realien gehören meist der neueren Zeit an und stehen bereits unter russischem Einfluß[2].

[1] Sie wurde später nach der slawischen Übersetzung revidiert und von dem Prinzen Wakuset herausgegeben (Moskau 1743). Vgl. Eichhorn, Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur I, 153 ff.

[2] M. Brosset (Catalogue des livres géorgiens etc. Actes de l'Académie de St-Pétersbourg 1838, p. 119—178) giebt eine Liste von 212 Nummern, die zwar nur einen Teil der georgischen Literatur umfaßt, anschließend an eine frühere Liste (in seinen Éléments de la langue géorgienne p. VI—XX), die aber doch einen Einblick in den Charakter und die Mannigfaltigkeit derselben gewährt.

Die Heiligen der georgischen Synaxarien sind nach Brosset großenteils aus griechischen Menologien herübergenommen; als ursprünglich georgische Legende bezeichnet er den „Bericht über die heiligen und unbesieglichen Märtyrer Dawith und Kostantinė", deren Fest auf den 31. Oktober angesetzt ist. Derselbe lautet also:

„Diese unbesieglichen Märtyrer waren Georgier von Geburt, von den Grenzen Abchasiens, aus der Umgegend von Argweth; von väterlicher wie mütterlicher Seite Aznaurs (d. h. Edelleute); tapfere Krieger, unbesieglich auf dem Schlachtfelde, gern gesehen und hochberühmt wegen ihrer ruhmreichen Thaten.

Fürwahr, der heilige und unbesiegliche Märtyrer Dawith war dem äußeren Ansehen nach also: von Körper vollkommen und kraftvoll, weder zu groß noch zu klein, voll der Anmut und ausgestattet mit allen guten Gaben und mit Sanftmut. Er war ferner schön von Antlitz, mit dunkeln Augen und braunem Bart, heller Gesichtsfarbe und leicht gebogener Nase. Kraftvoll war er und voll des Glaubens, mit reinen Sitten geziert und ungefähr 38 Jahre alt.

„Auch St. Kostantinė war schön von Gestalt, mit dunkel rötlichen Augen, braunem, glänzendem und krausem Haar; kräftig in seinen Reden und behend in der Antwort, rein und rechtschaffen in seinem Betragen, gegürtet mit Selbstbeherrschung und Mäßigkeit; etwa 17 Jahre alt; eifrig im Fasten und niemals dem Zorn sich überlassend gegen diejenigen, mit welchen er zu thun hatte. Beiden war üble Nachrede, Lügen und Schwören völlig fremd; beide waren ein Vorbild des Lebens für Mönche, die in der Einöde lebten; beide waren stets bereit, Hungrige und Notleidende zu speisen, beide Freunde der Waisen. Kurz, sie waren vollkommen in allen Tugenden.

„Ihr Martertod fand statt, als das Schwert der Perser ausgesandt ward wider uns, um unser Volk zu erproben; als, um uns für unsere Sünden und Ungerechtigkeiten zu strafen, Murwan Abu'l Kazim der Taube (Murwan Oru) daherkam, der Schwestersohn des abscheulichen Betrügers Mohammed, der das ganze Land der Sarazenen irreführte und durch sein lügnerisches Wort triumphierte. Dieser Martertod hatte also statt im Jahre der Welt 6223, und im 777sten nach unseres Erlösers Kreuzigung.

„Als dieser gottlose Mann die Sendung erhalten hatte, unser Land sowie auch andere Länder zu verheeren, sammelten sich etwa 1330 Mann unter Anführung der hll. Dawith und Kostantinė, welche alle ermahnten, Christum nicht zu verleugnen. Gegen Abend fiel die Vorhut eines persischen Heeres von 9000 Mann über sie her; die heiße Schlacht dauerte bis zum Hahnenschrei; da waren 1230 Mann unter dem Schwerte der Perser gefallen. Die übrigen flohen vor der Übermacht, wurden aber von neuem angegriffen und als Opfer Christi hingeschlachtet, während einige wenige sich in den Wäldern bargen. Dawith und Kostantinė wurden inzwischen gefangen genommen und vor den Tyrannen gebracht, vor welchem sie mutig Christum bekannten. Deshalb wurden sie von starken Schergen geschlagen — denn sie sprachen offen von der wunderbaren Macht Christi —, und zuletzt wurden sie verurteilt, in dem Flusse Rion ertränkt zu werden, weil sie gewagt, die Forderungen und Versprechungen ihrer Verfolger zu mißachten.

„Diese heiligen Männer nahmen dieses Urteil mit Freuden auf; sie baten dann, man möchte sie nach ihrem Tode begraben, und sie beteten zu Gott, es möchten diejenigen, die sie berührten und die ihren Namen anriefen, von ihren Krankheiten geheilt werden. Danach sahen einige fromme Männer ein göttliches Licht über ihnen

erstrahlen. Sie holten ihre Leiber und begruben sie im Chor der Kirche zur Erde. Uthmini heißt die Stätte, und zahlreiche Wunder werden daselbst gewirkt, zur Ehre Gottes und seiner Heiligen. Amen."[1]

Die älteste Poesie der Georgier ist kirchlich-religiösen Charakters. Viele ihrer „heiligen Lehrer" haben fromme Hymnen und Lieder gedichtet, die später in verschiedenen Sammlungen vereinigt wurden. Einen vollständigen liturgischen Kanon derselben veranstaltete König David III., „der Wiederhersteller", der 1089 zum Thron gelangte. Gedichte des hl. Gregor von Nazianz wurden von dem „Übersetzer" Petre, einem königlichen Prinzen, in 100 fünfzeiligen, jambischen Stanzen übertragen. Joane Petritzi feierte in reimlosen Jamben, mit Geschmack und ohne Weitschweifigkeit, die verschiedenen Heiligen des georgischen Kalenders. Als sehr schön bezeichnet Brosset das Buch Samotzéuli („Der Sechziger", so genannt, weil es 63 Strophen umfaßt), ein begeistertes Lobgedicht auf die allerseligste Jungfrau, das in künstlichem Aufbau mit den Mariengedichten der Isländer zu wetteifern scheint. König Theimuraz I. besang in schlichten, schönen Versen den Tod seiner Mutter, der Königin Kethawan, die unter Schâh Abbas I. nach Auffassung der Georgier als Märtyrin für den Glauben starb. Von weniger Geschmack zeugen die „Poetischen Reden" (Tsqobil Sitcouabo) des Katholikos Antoni I., die etwa 4000 zwölfsilbige Verse in fünfzeiligen Strophen umfassen und außer dem heiligen Kreuz, der seligsten Jungfrau und den nationalen Heiligen auch die Könige, Königinnen und alle Berühmtheiten von Georgien verherrlichen, mit Anwendung von Akrostichen und andern Künsteleien.

Die profane Poesie entwickelte sich erst in späterer Zeit und gelangte zu voller Blüte unter der glorreichen Königin Thamar, der Tochter Georgs III. Ihr erster Minister und Schatzmeister Schotta Rustaweli, ein nicht nur mit orientalischer, sondern auch mit abendländischer Bildung vertrauter Mann, war zugleich ihr Hofdichter. Er soll als Jüngling seine Ausbildung zum Teil in Athen erhalten haben. Gegen Ende seines Lebens wurde er mit großen Summen Geldes nach Jerusalem gesandt, um die dortige georgische Kirche umbauen zu lassen. Er starb, während er diesen Auftrag ausrichtete, und wurde in der heiligen Stadt begraben. Sein Gedicht „Wepchiß-Tkaossani" („Der Mann mit dem Pantherfell"), ein romantisches Epos, umfaßt 1589

[1] Brosset teilt diese Erzählung als Stilprobe am Schlusse seiner Georgischen Grammatik (Paris 1837) mit. Vgl. *Joselian (Malan)*, A short History of the Georgian Church p. 83—85. Bodenstedt, der die Erzählung (Ges. Schriften III, 34—36) nach Brosset übersetzt, versucht den Eindruck durch Verdrehung einer Stelle und eine überaus häßliche Anmerkung zu zerstören, die bei vielen Gedichten seines Lieblings Hafiz wohlbegründet wäre, hier aber durch den ganzen Kontext Lügen gestraft wird.

vierzeilige Strophen, von welchen jede durch einen viermal gleichmäßig wiederkehrenden, dreisilbigen (daktylischen) Endreim gebunden wird. Das ist jedoch nicht der ursprüngliche Umfang; einzelne Strophen wurden von den Prinzen David und Theimuraz hineingepfuscht, unter Georg XII. vollends etwa 1500 Verse von Nanutscha Tzitzischwili dazugefügt. Der Titelheld der Dichtung ist der indische Königssohn Tariel, der eigentliche Hauptheld aber der georgische Ritter Autandil, dessen Waffenthaten und Abenteuer in epischer Breite geschildert werden. David Tschubinoff, ein neuerer Herausgeber des Gedichtes und einer der gründlichsten Kenner der georgischen Literatur[1], urteilt darüber: „Schon der Umstand, daß Rustawelis Gedicht ein volkstümliches geworden, spricht für seinen hohen poetischen Wert. Aber mit den Schöpfungen eines Homer, Virgil, Tasso und andern unsterblichen Dichtungen duldet es keine Vergleichung. Viele Stellen erinnern an die heilige Poesie der Hebräer, an Homer und andere Dichter des klassischen Altertums, während der Stil durchweg orientalisch und besonders den Erzählungen von ‚Tausend und eine Nacht' verwandt ist — dieselbe Übertreibung im Pathetischen, dieselben hyperbolischen Ausdrücke." [2]

Die Handlung des Romans ist nach Arabien verlegt[3]. Der greise König Rostewan ist des Regierens müde und legt durch feierliche Thronentsagung sein Scepter in die Hände seiner Tochter Tinatina nieder.

Der König hatte eine einz'ge Tochter,
Ein Bild der Sonne selbst im Morgenlande,
Herz, Seele und Verstand entriß sie allen,
Die jemals sie geschaut von Angesicht.

Unter der glänzenden Ritterschaft, welche den Hof des Königs Rostewan zierte, war es besonders der jugendliche Ritter Autandil, der früh dem Zauber Tinatinas erlag und sich demselben nicht mehr zu entringen vermochte, obschon seine Liebe fast hoffnungslos erschien.

Ein Rittersohn war Autandil, der erste
Der Führer in dem Heer des tapfern Königs.
Sein schlanker Wuchs besiegte die Cypresse,
Und hell und schön war seiner Augen Glanz,
Ob jung auch, glich doch seiner Seele Stärke
Der edeln Festigkeit des Diamanten.

---

[1] Verfaßte auch das beste georgische Lexikon und eine gute Grammatik.

[2] *Brosset*, Catalogue l. c. p. 169 ss. — Bodenstedt, Tausend und ein Tag im Orient. Gesammelte Schriften III (Berlin 1865), 31—36.

[3] *S. Rustaweli*, Wepxis-t'qnosani. Ozurgeti 1892. — Traduit par *Achas Borin*. Tiflis 1885. — Kurze Charakteristik der Dichtung bei A. Leist, Georgien S. 97—102. — Brosset transliteriert den Titel „Wepchiß-Tkaossani".

Der schönen Königstochter Feuerblicke
Entzündeten gar bald sein junges Herz
Und schlugen Wunden ihm, die nimmer heilen.
Gar lange hielt er heimlich seine Liebe,
Und in der Trennung von der Teuren schwand
Die Rosenröte seiner frischen Wangen.
Doch als das Los ihn wieder zu ihr führte,
Drang bald des Herzens Glut ihm ins Gesicht,
Und wieder öffnete sich seine Wunde.
So quält geheime Liebe junge Herzen.

Tinatina ist nicht ganz so romantisch. Bei ihrer frühen Thronbesteigung denkt sie nicht daran, ihr Herz zu verschenken, sondern nur durch reiche Spenden ihr ganzes Volk zu beglücken.

An jenem Tag verteilte sie die Schätze,
Die sie von früher Kindheit an gesammelt.
Wie Beute nach der Schlacht ergriff das Volk
Die ihm so reichlich zuerteilten Gaben.
Die einen nahmen stolz gezäumte Rosse,
Die andern Perlen, Gold und Edelsteine.
So fegt der Wind den trocknen Schnee hinweg,
Wie sie der Schätze Last beiseite schafften.
Kein einziger ging heim mit leerer Hand.

Das einzige, was den König grämt, ist die Besorgnis, es möchte in seinem ganzen Reiche kein Ritter sein, der ihm selbst an Mut und Tapferkeit gliche und fähig wäre, der Prinzessin wie des Reiches Beschützer zu sein. Um ihn zu beruhigen, schlägt ihm Avtandil eine große Jagd vor, mit der Zusage, ihm von seiner Waffentüchtigkeit und Kühnheit eine vollgültige Probe zu liefern. Der König nimmt den Vorschlag an. Die Jagd findet statt und wird in der Dichtung glänzend geschildert.

Scheu, in gedrängten Herden, flieht das Wild,
Gehetzt von einer dichten Schar von Treibern;
Des ganzen Waldes Tiervolk scheint zu fliehen:
In langen Sätzen springen hier die Rehe,
Dort tobt der schlanken Hirsche Schar vorüber;
Vor Wut wirft sich der Eber ins Gedränge
Und dichte Rudel anderen Getiers.
Die Jäger dringen vor. Welch prächtig Bild!
Mit Pfeil und Bogen harren sie der Beute;
Vom Hufschlag ihrer Rosse bebt die Erde,
Und Wolken dichten Staubes steigen auf;
Die Pfeile schwirr'n, und bald bedecken Lachen
Vergoss'nen Bluts den aufgewühlten Boden[1].

[1] Übersetzt von Leist a. a. O.

Autandil bewährt sich als tapfern, waffengewaltigen Jäger. Aber die Jagd führt eine neue Verwicklung herbei. Im Wald wird ein Jüngling gefunden, der, in ein Tigerfell gehüllt, kläglich weint. Der König schickt seine Diener, um ihn über den Grund seiner Trauer auszuforschen; allein der Jüngling flieht und entschwindet in dem endlosen Dickicht. Darüber gerät König Rostewan in noch größeren Kummer als je zuvor. Die Prinzessin Tinatina bietet alles auf, ihn zu beschwichtigen; zuletzt verspricht sie demjenigen Ritter ihre Hand, dem es gelänge, den geheimnisvollen Jüngling mit dem Tigerfell aufzuspüren. Autandil, schon längst von Liebe zu Tinatina erfüllt, bietet sich zu dem Unternehmen an und zieht nun auf Abenteuer aus, genau wie die fahrenden Ritter des abendländischen Mittelalters. Seine Wanderungen, Erlebnisse und Heldenthaten, in welchen das ganze damalige Hof- und Stadtleben Georgiens zu reichster Schilderung gelangen, bilden den weiteren Kern der Dichtung. Nach drei Jahren gelingt es ihm, den Jüngling, einen indischen Prinzen, aufzufinden und seiner Geliebten den ersehnten Aufschluß zu bringen. Diese reicht Autandil nunmehr freudevoll ihre Hand, und herrliche Freudenfeste feiern die glückliche Lösung.

Mögen auch die mitunter naiven Abenteuer, gelegentlich mit einiger orientalischer Überschwenglichkeit erzählt, dem modernen Geschmack weniger behagen: die ganze Dichtung ist groß und ernst gedacht und hat ein bedeutsames und echt nationales Gepräge. Vorwiegend ist auch die Darstellung einfach und natürlich, die Sprache so reich und schön, daß sie noch einem der neueren Dichter, Akaki Tsereteli, den Wunsch abgewinnt:

Rustawelis Laute mag erschallen
Und die alle wecken auf vom Schlummer,
Die wie Schatten durch das Leben wallen
Und erschlafft schon sind vom langen Kummer!

Ebenfalls am Hofe der ruhmreichen Königin Thamar lebten die Dichter Abdul Messia Schawtel und Tschakhruhadse. Der erstere, zeitweilig ihr Minister und Sekretär, starb als Mönch im Kloster Gelath; der andere, ebenfalls ihr Sekretär, starb als einer ihrer angesehensten Höflinge. Beide verherrlichten ihre hochverdiente Gönnerin in größeren Lobgedichten, welche sich durch poetische Auffassung wie feine, höfische Pflege der Form auszeichnen und bei hoch und niedrig Beifall fanden [1].

Das Buch Artschils, d. h. ein chronistisches Sammelwerk des Königs Artschil III., gehört schon einer späteren Zeit an; allein es erwähnt 14 Dichter und Dichtungen, von denen sonst keine Kunde vorliegt und die wohl meist in die glänzende Zeit der Königin Thamar fallen dürften. Darunter befinden sich das „Wisramiani“, d. h. eine georgische Bearbeitung des altpersischen

[1] *Brosset* l. c. p. 170.

(ursprünglich in Pehlewi abgefaßten) Romans Wis und Râmin, und das „Rostomiani", wahrscheinlich eine Bearbeitung der persischen Rustemsage. In dem „Baramiani" finden wir den persischen König Bahram Gur wieder, in dem „Omaiani" die Königin Homaï des Schâhnâme. Es ist wohl kein Zweifel, daß das persische Königsbuch des Firdûsî nach Georgien gedrungen ist und einzelne Teile desselben zu selbständigen Epen umgestaltet wurden [1].

Während der furchtbaren Heimsuchungen Georgiens durch die Mongolen wurde naturgemäß auch die literarische Entwicklung des Landes für lange unterbrochen. Ganz erlosch sie nicht, ebensowenig als die kirchliche Organisation, obwohl mehrere Könige in der Folge zum Islâm übertraten und ihren christlichen Unterthanen schwere Tage bereiteten. Das Wiedererstehen des nationalen Lebens und der nationalen Literatur erfolgte erst im Anfang des 18. Jahrhunderts unter dem König Wachthang VI. Viele der älteren Literaturwerke, religiöse wie profane, wurden jetzt gedruckt, und an ihnen erwachte neues Leben und Streben.

Ein seltsames Produkt dieser Übergangszeit ist das „Guramiani". „Das ‚Davidiani' oder ‚Guramiani', d. h. die Gedichtsammlung des David Guramis-Schwili [2], stellt ein großes Potpourri von 7000 bis 8000 Versen dar, worin der Dichter all seine Ideen und Kenntnisse vereinigt hat. Man trifft da philosophische Diskussionen, moralische Sentenzen, Gebete, Mysticismus, Geschichte des Altertums nach der Bibel, zeitgenössische Ereignisse, die Erlebnisse des Dichters; fröhliche Lieder, fromme Hymnen, Verse in allen in Georgien gebräuchlichen Versmaßen und Muster von allen Schwierigkeiten der Versifikation; Akrosticha, Rätsel, Wortspiele, alphabetische Verse und Doppelreime, kurz, eine Encyklopädie, die so ziemlich den ganzen Bildungsstand eines Landes vergegenwärtigt, wo ein Edelmann dieses Maß von Kenntnissen besaß." [3] Besonders interessant sind seine Erzählungen über die politischen und kriegerischen Ereignisse seiner Zeit, in die er selbst verwickelt wurde. Er folgte dem König in die Verbannung nach Astrachan, wurde nach dessen Tode zum russischen Kriegsdienst gezwungen, in der Schlacht bei Küstrin (1758) gefangen und nach Magdeburg gebracht, erlangte aber seine Freiheit wieder und starb erst am Anfang des 19. Jahrhunderts als neunzigjähriger Greis in Klein-Rußland.

Seit der Einverleibung Georgiens in das russische Reich hat natürlich russische Sprache und Literatur einen mächtigen Einfluß auf das Geistesleben des Volkes gewonnen; doch kann man denselben keinen einseitigen nennen.

[1] Nach dem Katalog der Bibliothek des Prinzen Tzitzischwili stammt das „Wisramiani" aus der Zeit der Königin Thamar. *Brosset* l. c. p. 161. Vgl. Journal Asiatique, Août 1834, p. 149.

[2] „Schwili" (= Nachkomme, Sohn) entspricht dem irischen Mac.

[3] *Brosset* l. c. p. 106.

Wie früher persische Dichtungen, z. B. „Jussuf und Suleikha“ (Joseph und Zilichan) und „Dilariani“, Übersetzer fanden, so wurden jetzt Homers „Iliade“, Racines „Iphigenie“, Corneilles „Cinna“, Voltaires „Agathokles“ und andere abendländische Werke ins Georgische übertragen[1]. Wie in Rußland, fand auch im Kaukasus Lord Byron viele Bewunderer. Unter seinem Einfluß stehen die drei bedeutendsten neueren Lyriker: Alexander Tschawtschawadse, Barataschwili und Eristawi. Doch auch die alten nationalen Erinnerungen sind keineswegs erloschen: sie haben an Akaki Tsereteli ihren begeisterten Sänger gefunden[2]. Georg Eristawi und Akaki Tsereteli haben auch mitgewirkt, ein georgisches Theater zu begründen, und zwar nicht bloß im Anschluß an ausländische Dramatik, sondern mit Verwendung einheimischer Stoffe. Den Charakterstücken der Genannten und den Lustspielen A. Zagarellis stehen die historischen Romane Rtscheulis: „Königin Thamar“ und „Königin Anuka“, als Ansätze einer modernen Romanliteratur gegenüber. Am reichsten und formvollendetsten hat sich bis jetzt die Lyrik gestaltet, wobei hinwieder die Liebeslyrik am stärksten vertreten ist. Man trifft lyrische Gedichte fast in jeder Zeitungsnummer. Zu größeren epischen Leistungen ist die Neuzeit noch nicht gelangt. Mehr melancholisch als hoffnungsfroh zeichnet Gregor Orbeliani (geb. 1801, gest. 1883, der Sprößling einer altgeorgischen Fürstenfamilie und zeitweilig Vice-Gouverneur von Transkaukasien) die Erinnerungen, Strebungen und Aussichten der georgischen Literatur in dem Gedichte „Vor dem Bilde der Königin Thamar im Kloster Bethanien bei Tiflis“[3].

Mit einem unaussprechlich heil'gen Schauer
Schau' ich dein Bild an, edle Königin,
Und demutsvoll ich mich vor dir verneige;
Denn Ehrfurcht flößt mir ein dein hehrer Sinn.

Ich freue mich, daß ich dein Antlitz schaue,
Und möchte nimmermehr von dannen gehn;
Denn hier ich die Erniedrigung vergesse,
In der ich heut Georgien muß sehn.

Verwelkt ist längst dein blühend reicher Garten,
Seitdem erloschen deiner Größe Strahl.
Ja, seine Schönheit strahlt nicht mehr wie früher,
Und aufgedrückt hat ihm die Zeit ihr Mal.

---

[1] *Brosset* l. c. p. 172. 173; andere Übersetzungen aus dem Persischen und aus europäischen Sprachen ibid. p. 168. 169.

[2] Proben dieser und anderer Dichter (Gregor Orbeliani, Elias Tschawtschawadse, Wachtang Orbeliani, Raphael Eristawi, Nasikaschwili, M. Gurieli, Wl. Mikeladse) bei A. Leist, Georgische Dichter. Leipzig 1887.

[3] Übersetzung von A. Leist a. a. O. S. 26.

Wie eines schönen Traums, der uns erquickte,
Wie einer Sonne, die längst unterging,
Gedenken wir mit Freude deiner Zeiten,
An denen froh das Herz der Ahnen hing.

Ein schwacher Greis, der schwer gebeugt vom Alter,
Steh' wieder ich, o Königin, vor dir,
Und fleh' dich an um Segen für Georgien:
Erbitt bei Gott ihm Gnade für und für!

O segne es, damit sich seine Söhne
Ermannen und, von Wissen aufgeklärt,
Sich wieder Macht und edeln Ruhm erwerben
Und danach streben, was des Strebens wert.

O möchte neu sich unser Geist beleben,
Die Sprache Rustawelis neu gedeihn,
Und unsre Heimatliebe Früchte bringen,
Der alte Ruhm nicht bleiben bloßer Schein!

Doch ach, o Königin, die du gen Himmel
Die Blicke richtest, du erkennst wohl kaum
In mir Verlass'nen einen Sohn Georgiens,
Und unser Elend ist dir wie ein Traum.

Soll denn für alle Zeiten das schon welken,
Was einmal seinen Blütenglanz verlor?
Soll das, was fiel, unaufgerichtet bleiben
Und nie erlangen seinen frühern Flor?

O Welt der Unbill und der ew'gen Lüge,
Du in den Trug versunknes Jammerthal!
Kein Glanz kann bleibend je in dir bestehen,
Und alles Edle kommt in dir zum Fall.

Blieb nichts mehr übrig von Georgiens Größe
Als die Ruinen, die ich heute seh'?
Blieb nichts vom Ruhm, der einst durch Asien strahlte,
Blieb keine Thatenfrucht? O wehe! weh!

Neuntes Kapitel.

Der Talmud und die neuhebräische Dichtung.

Während das Christentum sich in wenig Jahrzehnten über das ganze Römerreich hin verbreitete, brach über die Juden das furchtbarste Strafgericht herein, das je ein Volk getroffen. Sie wurden nicht vernichtet; aber

ihr Tempel und ihre heilige Stadt wurden zerstört, sie selbst als Fremdlinge zerstreut unter alle Nationen. Wie sie den verheißenen Messias verworfen, so wurden sie von ihm verworfen und in die ganze Welt versprengt, um widerwillig Zeugnis abzulegen für den Neuen Bund, von dem sie sich ausgeschlossen und der nun als Erbschaft an die Heiden überging. Ihre Literatur verlor von da ab ihren erhabenen Vorrang, den sie vor der Literatur aller andern Völker besessen. Die göttliche Inspiration wich von dem Volke, das seinen verheißenen Erlöser mißkannt und gekreuzigt hatte. Die natürlichen Gaben, die es besaß, konnten unter dem stetigen Lose der Verfolgung nicht mehr zu glänzender Entfaltung gelangen. Wie ein enterbtes Adelsgeschlecht zehrte es von seinen alten Erinnerungen und suchte sich an irdischem Gewinn für die idealen Güter zu entschädigen, die es verscherzt hatte. Eine strengere Richtung erstarrte im Anschluß an ein Gesetz, das durch den Gesetzgeber selbst seine Gültigkeit verloren hatte; eine laxere Richtung buhlte, wie ehedem ihre Väter um die Gunst heidnischer Götter, jetzt um die irdischen Vorteile materieller Kultur. Die neuhebräische Literatur bewegte sich vorwiegend auf dem Gebiete der ersteren Richtung; doch gab es seit Aristobulos und Philo immer hochbegabte Juden, welche fremder Sprache, Wissenschaft und Kunst mehr huldigten als ihren eigenen Überlieferungen, Heidentum und Judentum auszusöhnen suchten und gelegentlich beide zu gemeinsamem Kampfe gegen die alte Rechtgläubigkeit und später auch gegen das Christentum ins Feld führten.

Über die Anfänge jener Schriftgelehrsamkeit, aus deren Kreis der heftigste Widerstand gegen Christus hervorging und die der späteren hebräischen Literatur ihr Gepräge gab, sind keine völlig klaren Aufschlüsse vorhanden. Philo spricht von tausend „ungeschriebenen Gebräuchen und Satzungen“ [1], Flavius Josephus von „zahlreichen Satzungen, welche die Pharisäer dem Volke aus der Überlieferung der Väter auferlegten und welche nicht in dem mosaischen Gesetze aufgezeichnet waren“ [2], welche deshalb von den Sadducäern hart angefochten wurden.

Wahrscheinlich reicht die Entwicklung einer schulgemäßen Schrifterklärung wie die allgemeine Einführung von Synagogen in die Zeit des Exils zurück, wo die Verbannten, ihres ehrwürdigen Nationalheiligtums beraubt, darauf angewiesen waren, religiösen Unterricht und Gottesdienst, so gut es ging, im häuslichen Kreise und dann allmählich in geräumigen Versammlungsorten weiter zu pflegen. So bildeten sich als Ersatz für die Tempelschule Gesetzesschulen an jenen Orten, wo die Verbannten in größerer Zahl zusammenlebten, wie in Nehardea und Pumbaditha [3]. Nach alter Sage soll

[1] *Eusebius*, Praep. Evang. VIII, 7, 6. [2] Antiq. XIII, 10, 6.

[3] Pûm-bedithâ = Mündung des Kanals Baditu, der als Nâru Baditu („der Wüstenkanal“) bereits in den von Hilprecht aufgefundenen babylonischen Inschriften

eine Synagoge in Nehardea schon durch Jojakim, König von Juda, um 600 v. Chr. gegründet worden sein, Esdras seine Bildung an der ebenso alten Synagoge zu Huzal erhalten haben. Nach der Rückkehr des Volkes unter Esdras und Nehemias scheinen zahlreiche Juden in Babylonien zurückgeblieben zu sein, die babylonischen Schulen ein hohes Ansehen behalten zu haben[1].

In Jerusalem erneuerte sich nach dem Wiederaufbau des Tempels die alte theokratische Einheit des Gottesdienstes, des Gesetzes und der Lehre. „Da versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann auf dem Platze, welcher vor dem Wasserthore ist, und sie sagten zu Esdras, dem Schreiber, daß er herbeihole das Buch des Gesetzes Moses', welches der Herr für Israel gegeben hatte. Sofort brachte Esdras, der Priester, das Gesetz vor die Versammlung der Männer und Frauen und aller, welche es verstehen konnten, am ersten Tage des siebenten Monats. Und er las daraus laut auf dem Platze, der vor dem Wasserthore war, vom Morgen bis zum Mittage, angesichts der Männer und Frauen und derer, die es verstanden; und die Ohren des ganzen Volkes waren gerichtet auf das Buch. Esdras aber, der Schreiber, stand auf einer hölzernen Stufe, die er zum Redenhalten gefertigt hatte. . . . Und Esdras eröffnete das Buch vor dem ganzen Volke, denn er ragte empor über das ganze Volk. . . . Und sie lasen aus dem Buche des Gesetzes Gottes deutlich und laut zum Verständnisse; und sie verstanden, als es gelesen wurde. Es sprachen aber Nehemias (das ist Athersatha) und Esdras, der Priester und Schreiber, und die Leviten als Aus-

---

erwähnt wird, wahrscheinlich ein Seitenkanal des Palakottas (Palkattu) oder identisch damit. Von den Einwohnern sagte man (nach Bava mez. 38 b) sprichwörtlich: „Du bist vielleicht aus Pûmbedithâ, dessen Einwohner einen Elefanten durch das Nadelöhr bringen", d. h. Widersinniges anstreben. Ähnlich wird der „Elefant, der durch das Nadelöhr geht", auch Berach. 55 b erwähnt, wohl ein altbabylonisches Sprichwort, das aus der Zeit stammt, als es noch Elefanten in Mesopotamien gab. Später wurde an Stelle des Elefanten (hebr. pîlâ, altbabyl. piru, sanskr. pîlu) das Kamel gesetzt. Vgl. Luk. 18, 25.

[1] Dr. Julius Fürst, Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien I (Leipzig, Engelmann, 1849), 2. Er schreibt den babylonischen Juden den Hauptanteil an der Weiterentwicklung der hebräischen Literatur zu: „Babylonien war das Saatfeld für die meisten Gattungen der jüdischen Literatur; dort waren die Geisteskeime für Weiterbildung der Haggada und Halacha, der nomokanonischen Lehre und der Sagenschöpfung; dort entstand die religiöse Poesie und die Gnomik, dort die Religionsphilosophie und die Midraschausbildung; überhaupt wurden dort zuerst jene Bahnen vorgezeichnet, jene Geleise skizziert, in denen die jüdische Literatur später einherging. Die Juden in Spanien, in Maghreb, in Italien um 900 waren nur die Erben des jüdischen Geistes und des Wissens in Babylon, sie waren die Epigonen aller der Studien, die seit fast einem Jahrtausend vor ihnen an den Ufern des Euphrat sich entwickelt und herausgebildet."

leger zum ganzen Volke: Der Tag ist geheiligt dem Herrn, unserem Gotte; trauert nicht und weinet nicht. Das ganze Volk nämlich weinte, als es vernahm die Worte des Gesetzes." [1]

Ähnliches wird von Nehemias berichtet [2]. Der religiöse Eifer, der sich bei der Wiederherstellung des Tempels entfaltet hatte, verrauchte indes bald. Priester und Leviten selbst versündigten sich an der Heiligkeit des Tempels. Die religiöse Einheit, die in Tempel und Gesetz ihren mächtigsten Ausdruck gefunden, lockerte sich wieder. Wie in Babylonien, so entstanden auch in Palästina allüberall Synagogen, so daß zur Zeit Christi jedes Städtchen seine eigene besaß. Jerusalem soll sogar zur Zeit der Zerstörung gegen 500 Synagogen gehabt haben, jede Landsmannschaft der zwölf Stämme ihre eigene [3]. In den Synagogen selbst aber machten sich die tiefgreifendsten religiösen und politischen Parteigegensätze geltend, deren extreme Grundrichtungen sich in den Sekten der Sadducäer und Pharisäer verkörperten. Jene, hauptsächlich durch die Vornehmen des Landes, die eigentliche Aristokratie, vertreten, neigten beständig zur Verschmelzung mit dem Heidentum und zu völligem Unglauben hin; diese, vorzugsweise aus den Priestern, Leviten und Schriftgelehrten sich bildend, maßen den sogen. „väterlichen Traditionen", d. h. ihrer willkürlichen Schulüberlieferung, dieselbe Wichtigkeit bei wie dem von Gott gegebenen Gesetze. Jenen erschien Christus als Störenfried ihrer irdischen Gelüste, diesen als Widersacher ihres herrschsüchtigen Wissensstolzes und ihrer scheinheiligen Formelnvergötterung. Von beiden mißleitet, verkannte das Volk seinen Messias, als er unter ihm erschien.

Die Juden selbst unterscheiden in der Entwicklung ihrer rabbinischen Gesetzesliteratur drei Perioden: 1. jene der Sopherim (γραμματεῖς) oder Schriftgelehrten, 2. jene der Tannajim und 3. jene der Amorajim („der Sprecher"). Die Dauer derselben läßt sich nicht scharf bestimmen, da sie langsam ineinander übergingen; doch endigte jene der Sopherim gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr., jene der Tannajim mit Anfang des 3. Jahrhunderts, jene der Amorajim gegen Ende des 5. Jahrhunderts.

Die Sopherim schlossen sich anfänglich noch an die ursprüngliche Aufgabe des Priester- und Levitentums an, das Volk mit dem Inhalt der heiligen Bücher bekannt zu machen und insbesondere die Lehren und Satzungen der Thora einzuschärfen. Sie erklärten auch zweifelhafte Stellen des Textes und verbesserten denselben, wo er durch die Abschreiber gelitten, versahen ihn mit Varianten und Randglossen und leiteten durch Anwendung verschiedener Zeichen die Arbeit der Masorethen ein. Schon durch willkürliche Deutung, starre Formalistik und politische Ausbeutung wichen sie indes vielfach von

---

[1] 2 Esdr. 8, 1—9. [2] 2 Esdr. 13, 1.

[3] J. Fürst, Cultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien I, 30 ff.

dem eigentlichen Geiste des Gesetzes und dessen religiösem Zwecke ab. Charakteristisch ist es, daß sie das ganze schriftliche Gesetz genau auf 613 Vorschriften (soviele als Gebeine im menschlichen Körper), 248 Gebote und 365 Verbote bezifferten. Das genügte ihnen jedoch lange nicht. Sie erklärten sich im Besitze eines zweiten, mündlich überlieferten Gesetzes, das von Moses her durch die Richter, Könige, Propheten, die Aussprüche des großen Synedriums und der angesehensten Gesetzeslehrer unverfälscht zu ihnen gelangt sei und das, wie das geschriebene Gesetz, alle Verhältnisse der Menschen umspannt. Sie maßen demselben ebenso autoritative, bindende Kraft bei als dem schriftlichen Gesetz, ja noch höhere, und betrachteten sich als seine unfehlbaren Organe und Erklärer. In diesem Sinne entschieden sie in tausend großen und kleinen Fragen des religiösen, politischen, liturgischen, häuslichen Lebens, und durch diese Entscheidungen regierten sie in das gesamte Volksleben hinein.

Ein einzelner solcher autoritativer Gesetzesentscheid, der sich auf die Lehre der ältesten und angesehensten Schulhäupter stützte und vom Synedrium gebilligt war, wurde Halacha genannt; eine zwar angesehene, aber nicht von der ältesten Tradition gestützte Ansicht Baraitha (außerhalb der Schule); ein freier Lehrvortrag, der sich nur auf Privatautorität des Lehrers stützte, Haggadah. Eine Sammlung autoritativer Gesetzesentscheidungen (oder Halachoth) hieß eine Mischna; ein erklärender Traktat zu einem Teil der heiligen Schriften wie zu einer Mischna hieß ein Midrasch. Bei der Zahl der Lehrer und der minutiösen Auffassung des Gesetzes wuchs die Zahl der Halachoth und Midraschim ins Unabsehbare[1].

Die Tannajim stellten sich nun die Aufgabe, in dieses Gewirre von Entscheidungen und Erklärungen einige Ordnung zu bringen, und legten deshalb erst kleinere, dann größere umfassende Sammlungen an. Aus denselben erwuchs gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. durch Rabbi Jehuda Hakkadosch jene große Mischna, welche als Mischna *κατ' ἐξοχήν* den Kern der bisherigen halachischen Entscheidungen, den Kanon des angeblich mündlich überlieferten Gesetzes darstellt. Als Anhang daran reihte sich die Tosephtha (auch große Mischna genannt), welche in 58 Traktaten teils weitere Zusätze zur Mischna, teils eine Erklärung der dunkeln Stellen derselben enthält.

---

[1] Näheres über die einzelnen talmudistischen Kunstausdrücke bei E. M. Pinner, Talmud Babli. Babylonischer Talmud. Traktat Berachoth (Berlin 1842), Einleitung in den Talmud S. 1 ff. Vorrede des Rabbi Moscheh, Sohnes des Rabbi Maimon (Maimonides) S. 4 ff., Hauptregeln der Mischna S. 12, Hauptregeln der Gemara S. 13 ff., Inhalt und Beurteilung der Haggadah S. 24. — Vgl. August Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen I (Leipzig 1886—1889), S. VI ff. — A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heiles (Geschichte des Urchristenthums I. Stuttgart 1838) S. 173.

Auch damit waren aber die angeblichen Gesetzesüberlieferungen noch nicht erschöpft, noch weniger ihre Deutung und Erklärung. Wie die Tannajim neben ihren Sammlungen selbst wieder neue Entscheidungen und Deutungen lieferten, fühlten sich die Amorajim verpflichtet, den ganzen weitschichtigen Stoff von neuem durchzuarbeiten, den richtigen Sinn der einzelnen Halachoth zu ermitteln, ihren Ursprung nachzuweisen und die vorhandenen Widersprüche auszugleichen, dann aber auch aus der Mischna eine Menge neuer Entscheidungen abzuleiten und sie in verzwickter Kasuistik auf das praktische Leben anzuwenden. Diese weiteren Disputationen und Entscheidungen flossen in zwei neuen, umfangreichen Sammlungen zusammen: der hierosolymitanischen Gemara, welche nur zu fünf Hauptabschnitten (Seder) der Mischna Nachträge lieferte, und der babylonischen Gemara, welche die gesamte Mischna vervollständigte und allein zu maßgebender Autorität gelangte. Das Wort „Gemara“ bedeutet Vollendung. Die Entscheidungen der Gemara erlangten jedoch nicht dasselbe Ansehen wie jene der Mischna und erhielten nur Geltung, wenn ihnen kein Spruch der Mischna entgegenstand.

Die Mischna mit der hierosolymitanischen Gemara zusammen bildet den hierosolymitanischen Talmud; die Mischna mit der babylonischen Gemara vereint bildet den babylonischen Talmud oder den Talmud (eigentlich Talmud = „die Lehre“) schlechthin, d. h. jenes Rechts- und Religionsbuch, das bei den in der Welt zerstreuten Juden thatsächlich an die Stelle des alten mosaischen Gesetzes trat und es teilweise aus Überzeugung und Leben verdrängte.

Innerhalb der Gesetzesschulen blieb allerdings die Heilige Schrift die entscheidende Autorität, aber natürlich nach dem Sinne und Ansehen des jeweiligen Erklärers; nach außen jedoch, d. h. den Laien gegenüber, stand das Wort des Rabbiners höher als die Schrift. „Die Rabbinen oder Schriftgelehrten gehören in eine Rangklasse mit den Patriarchen, mit dem Gesetzgeber, mit den Propheten; ihre Aussprüche stehen sogar über dem geschriebenen Worte, ja die tüchtigsten unter ihnen sind gescheiter und gelehrter als Gott selbst.“ [1] So wird z. B. (Bava Mezia S. 86a) erzählt, es sei im Himmel ein gelehrter Streit über das Recht der Aussätzigen entstanden; Gott habe in dem betreffenden Fall auf Reinheit erkannt, sämtliche Engel aber gegen ihn auf Unreinheit; da hätten sich beide Teile darauf vereinigt, den Rabbi Rabba, Sohn des Nachman, als kompetentesten Richter in den Himmel kommen zu lassen. Der Todesengel mußte ihn holen. Er entschied zu Gunsten Gottes, was diesen nicht wenig freute. Wunderbare Stimmen verkündigten auf Erden das Lob Rabbas, und sein Grab ward ein wunderthätiger Wallfahrtsort.

[1] A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heiles S. 149. Die Nachweise aus dem Talmud S. 140 ff.

Danach ist es nicht zu verwundern, wenn die Gesetzeslehrer Gott selbst als Rabbi schildern, der die Gebetsriemen trägt[1], im Gesetze studiert und die verstorbenen Schulkinder unterrichtet[2].

„Von den zwölf Stunden, welche der Tag hat, sitzet Gott in den drei ersten hin und studiert im Gesetz. In den nächsten dreien sitzet er und regieret die Welt. Da er aber siehet, daß die ganze Welt schuldig ist, verläßt er den Thron des Gerichts und setzt sich auf den Stuhl der Gnade. In den nächsten drei Stunden sitzet er und speist die ganze Welt. In den drei übrigen spielt er mit dem Leviathan, wie geschrieben steht (Ps. 104, 26): ‚Du hast den Leviathan gemacht, damit du mit ihm scherzen könnest.‘ Rabbi Acha der Galiläer hat gesagt: Seit das Haus des Heiligtums zerstört ist, scherzt der hochgelobte Gott nicht mehr. Und woher wissen wir, daß er nicht mehr spielt? Daher, weil geschrieben stehet (Js. 22, 12): ‚Darum wird der Herr Zebaoth zu der Zeit rufen lassen, daß man weine und klage, sein Haupt schere und Sackleinwand anziehe.‘ Was thut nun Gott seit jenem Tage (der Zerstörung) im letzten Viertel des Tages? Er sitzet und unterrichtet die (verstorbenen) Schulknaben, wie geschrieben stehet (Js. 28, 9): ‚Wen soll er lehren die Erkenntnis, wen soll er hören lassen seine Predigt? Die Entwöhnten von der Milch, die so von den Brüsten abgethan sind.‘“

Scharen von Rabbinern haben im Verlauf von mehreren Jahrhunderten teils zur Gestaltung des Talmud mitgewirkt, teils den darin gegebenen Stoff noch weiter ausgestaltet[3].

An ihrer Spitze steht Rabbi Hillel der Babylonier oder der Alte (haz-zâqên). Als Sproß einer verarmten Familie aus Davids Stamme in Babylonien geboren, kam er etwa um 50 v. Chr. nach Jerusalem, widmete sich hier dem Gesetzesstudium, wurde Vorsitzender des Synedriums mit dem Titel Nasi' (Fürst) und starb als solcher um das Jahr 10 n. Chr. Charakteristisch für ihn und für die talmudische Weisheit überhaupt ist sein Entscheid über die Frage, ob man ein Ei, das die Henne am Sabbath gelegt, auch am Sabbath essen dürfe. Wenn es eine zum Eierlegen bestimmte Henne war, dann war die Frage zum voraus verneint, weil das Ei dann

---

[1] Traktat Berachot (Talm. Babli) S. 6a. — Gfrörer a. a. O. S. 279.

[2] Avoda Sara (Talm. Babli) S. 3b. — Gfrörer a. a. O. S. 278 ff.

[3] Ein Verzeichnis der hervorragendsten in der Einleitung zum Talmud bei Pinner, Talmud Babli S. 10 ff., und bei Strack, Artikel „Talmud“ in Herzogs Realencyklopädie XVIII (2. Aufl., Leipzig 1888), 345—353. — M. Braunschweiger, Die Lehrer der Mischna. Frankfurt a. M. 1890. — W. Bacher, Die Agada der Tannaiten. 2 Bde. Straßburg 1884. 1890; Die Agada der palästinensischen Amoräer I, ebd. 1892. — Der babylonische Talmud herausgegeben nach der Editio princeps (Venedig 1520—1523) nebst Varianten der späteren Ausgaben übersetzt von L. Goldschmidt. Berlin 1899. — E. Bischoff, Kritische Geschichte der Talmud-Übersetzungen aller Zeiten und Zungen. Frankfurt a. M. 1899.

schlechtweg als Produkt knechtlicher Arbeit galt. Aber auch wenn die Henne das Ei zufällig legte, ja wenn sie schon zum Schlachten, nicht zum Eierlegen bestimmt war, erklärt der sonst als liberal und milde geltende Rabbi Hillel, daß man das Ei am Sabbat oder an einem gleichwertigen Festtag nicht nur nicht essen, sondern nicht einmal berühren dürfe. Sein dagegen als strengerer und konservativer Theologe verschrieener Gegenfüßler, Rabbi Schammai, war der entgegengesetzten Ansicht. Ein ganzer Traktat des Talmud aber erhielt von dieser Kontroverse den Titel „Beza“ (Ei), und eine himmlische Stimme entschied: „Die Worte beider, Schammais und Hillels, sind Worte des lebendigen Gottes; aber man folge der Schule Hillels.“ [1] Hillel soll die bereits riesig angeschwollenen Gesetzesentscheidungen und sogen. Überlieferungen in sechs Mischnaordnungen gebracht und im Verein mit Rabbi Schammai ein Buch über die Makkabäer (Megillath Beth Chaschmonaim) hinterlassen haben, das aber jetzt verloren ist. Er ward Patriarch einer Nasifamilie, die bis 415 n. Chr. eine Stütze der Gesetzesautorität und der talmudischen Gelehrsamkeit in Palästina blieb [2].

Als noch bedeutender galt vielen der Rabbi Nathan der Babylonier, aus Meschne, als Jurist hochgefeiert. Er lebte in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. Von ihm ist eine eigene Mischna vorhanden, die seinen Namen trägt, dann ein mathematisches Werk (die 49 Middoth) und ein haggadisches Werk Massechet Aboth de-Rabbi Nathan in Form von Mischnas, mit allerlei Sagen und Schriftauslegungen bunt durchflochten. Als eine dritte Säule der talmudischen Wissenschaft wird hervorgehoben Rabbi Chija ben Abba ben Silla, gewöhnlich einfachhin Chija „der Große“ genannt. Gleich den zwei vorigen aus Babylon stammend und daselbst erzogen, wirkte er zeitlebens daselbst als Tannait und Amoräer. Er verfaßte eine eigene Mischnaordnung, eine Tosephta, d. h. Zusätze und Nachträge zur Mischna, und eine Sammlung von Baraitha, d. h. Lehrsätzen, die mit der Mischna nicht in Verbindung stehen.

Nach der Zerstörung Jerusalems [3] erhielten sich wohl noch Gesetzesschulen zu Jamnia, Cäsarea, Lydda, Nisibis, Tiberias, Sepphoris, Uscha und an andern Orten; doch führten sie eine mehr oder weniger kümmerliche Existenz. Um so mehr blühten die rabbinischen Studien wieder in Babylonien empor. Es bildeten sich eigentliche Hochschulen (Bet Ulfana = Lehrhaus, Bet Midrasch,

---

[1] Traktat ʿErubin Bab. S. 13 b. — Gfrörer a. a. O. S. 172. 173. Nichtsdestoweniger setzt Geiger (Das Judenthum und seine Geschichte I [2. Aufl. Breslau 1865], 117) diesen Hillel neben, ja über Christus, während ihn Renan (Vie de Jésus [Paris 1863] p. 35) als Lehrer Christi bezeichnet.

[2] Geschlechtstafel derselben bei Gfrörer a. a. O. S. 182 Anm.

[3] J. Fürst, Cultur- und Literaturgeschichte der Juden I, 30 ff. — Vgl. Gfrörer a. a. O. S. 180 ff. 185 ff.

Bet ha Waad, Jeschiba oder auf aramäisch Metibta, Seder oder aramäisch Sidra genannt). Zur größten Bedeutung gelangte 219 bis 243 diejenige zu Sora unter dem Rabbi Rab (eigentlich Abba Areka), welcher, auf Grundlage der schon vorhandenen Mischna, der babylonischen Talmudbildung eine selbständigere Richtung gab und außer einer eigenen Mischna die wichtigen Werke Sifra („das Buch") und Sifre („die Bücher") verfaßte. Die Hochschule brachte es unter ihm bis auf 1200 Studenten und wurde erst 473 geschlossen. Der leitende Mann an der älteren Hochschule Nehardea war Mar Samuel bar Abba ha Kohen Jarchinai, welcher, ebenfalls früher in Palästina, um 188 nach Babylon zurückkehrte und sich hier viel mit Astronomie und Kalenderwesen beschäftigte. Bei dem Perserkönig Schâpûr I. (der 240 den Thron bestieg), stand der greise Rabbi durch sein Unterhaltungstalent in hoher Gunst und war seinerseits sehr nachsichtig gegen die Perser, betrachtete sogar die Magier nicht als Götzendiener und stand mit dem Astrologen Ablat in freundlichem Verkehr. Von den Seinigen erhielt er die Spitznamen der „Arier" (Arjôk) und Schâbûr Malka. Von 258—357 hatte Nehardea keinen bedeutenderen Lehrer mehr; dagegen blühte die erst um 250 eröffnete Hochschule zu Pûmbaditha noch über ein Jahrhundert (bis 474) weiter. Hier lehrte zuerst ein Schüler Mar Samuels, Jehuda bar Jecheskel, der Scharfsinnige zubenannt, dann Hâna bar Chija (von 292 an), Rabba bar Nachmani (297), Joseph bar Chaija (329), Abbaji (322—337).

Obwohl das Aramäische schon vor Christi Zeit allgemein herrschende Volkssprache geworden war, wandten die Lehrer des Gesetzes dem eigentlichen Hebräisch angelegentliche Sorgfalt zu. Auch nach der Zerstörung Jerusalems wurde das Lernen desselben eifrig eingeprägt. „Wie die Braut mit 24 Geschmeiden geziert, ebenso muß jeder Gebildete die genaue Kunde der 24 heiligen Schriften haben, und nichts darf in diesem Schriftschmucke fehlen, wenn die Synagoge nicht verunziert werden soll."[1] Trotzdem mischten sich bereits während des 1. Jahrhunderts n. Chr. viele aramäische Elemente in die Werke der Schriftgelehrten, und später nahm diese Annäherung an die Volkssprache immer mehr überhand. Einen prinzipiellen Vertreter fand dieselbe an dem Rabbi Abbaji, welcher, selbst in den unteren Volkskreisen erzogen, die Abgeschlossenheit der Gelehrten nicht gerne sah, sondern auch in halachischen Fragen immer auf Berücksichtigung des praktischen Volkslebens drang. Wie er mit Vorliebe das Aramäische pflegte und sogar leicht verständliche hebräische Wörter aramäisch übersetzte, so zog er auch in seinen Traktaten überall die volkstümlichen Ideen und Anschauungen heran, spickte seine Abhandlungen mit Volkssprüchen, gab Gesundheitsvorschriften, sympathetisch-medizinische Anweisungen, Altweibersprüche und magische Zauber-

[1] Schir Rabba c. 41.

mittelchen. Nach seiner Ansicht umgeben zahllose Teufel und Teufelchen den Menschen und erfüllen die ganze Atmosphäre; er ist aber um Beschwörungsmittel nicht verlegen und erzählt allen Ernstes, wie er selbst die Geisterkönigin Agrat bat Machlat überwunden.

Aus dem bunten Material, das sich seit dem Exil teils in mündlicher Überlieferung teils in zahlreichen Aufzeichnungen der Tannaim und Amoraim aufgespeichert, wurden durch spätere Gelehrte im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts allmählich jene zwei großen Sammlungen hergestellt, welche unter dem Namen des palästinensischen (oder hierosolymitanischen) und des babylonischen Talmud den Grundstock und die Quintessenz des rabbinischen Wissens darstellen. Der erstere ist der ältere, der zweite aber der bedeutend umfangreichere und wird deshalb von den Juden „die Gewässer, denen kein Ende" (majim sche'ên lahem sôph) oder „das Meer des Talmud" (Jam ha-talmûd) genannt. Als Redakteure des babylonischen werden die Rabbis Ascha und Abina genannt, als Sammler des hierosolymitanischen bezeichnet die Sage den Jochanan bar Napcha, Sohn des Rabbi Jehuda Hakkadosch; doch ist darüber kein sicheres Zeugnis vorhanden. Der Unterschied im Umfang — der hierosolymitanische bildet nur etwa ein Fünftel des babylonischen — rührt daher, daß der letztere zu allen sechs Ordnungen der Mischna eine Gemara (d. h. einen Kommentar) giebt, der erstere aber nur zu den ersten vier Ordnungen. Im allgemeinen herrschte unter den Lehrern zu Jerusalem mehr Einheit, da sie ein gemeinsames geistlich-weltliches Oberhaupt, den Nasi (Fürst), hatten, während in Babylon, unter dem sogen. Haupte der Gefangenschaft (Rêsch Galûtha), viel Disput und Zank herrschte, besonders über Kalenderfragen.

Den eigentlichen Grundstock beider Talmude bildet die Mischna, ein an die mosaische Gesetzgebung sich anlehnendes Corpus iuris, welches das gesamte religiöse, politische und private Leben umfaßt. Sie ist in sechs Ordnungen (Sêder) und jede derselben wieder in eine Anzahl Traktate (Massechet = Gewebe) geteilt (im ganzen 63).

I. Sêder Zera'im handelt Von den Sämereien und der Bebauung des Landes in elf Traktaten: 1. Berachôth, Von Lobsprüchen und Gebeten; 2. Pe'â, Von dem Erbstück oder dem Ackerwinkel; 3. Demaj, Von den zweifelhaften Früchten; 4. Kil'ajim, Von den ungesetzlichen Vermischungen; 5. Schebi'ith, Vom siebenten Jahr; 6. Therumôth, Von der Priesterhebe; 7. Ma'asroth, Von den Levitenzehnten; 8. Ma'aser Scheni, Vom zweiten Zehnten; 9. Challâ, Von der Hebe oder vom Anbruche am Teige; 10. 'Orlâ, Von der Vorhaut der Bäume; 11. Bikkurim, Von den Erstlingen.

II. Sêder Mo'êd. Von den Feiertagen. Behandelt in zwölf Traktaten folgendes: 1. Schabbath (Sabbat); 2. 'Erubin (sabbatliche Verbindungen); 3. Pesachim (Osterfeier); 4. Bezâ (Feiertage); 5. Chagigâ (Festfeier und Opfer); 6. Mo'êd Qatan (Halbfeiertage); 7. Rôsch Ha-schanâ (Neues Jahr); 8. Jomâ (Versöhnungstag); 9. Sukkâ

(Laubhüttenfest); 10. Tha'anith (Fasten und Kasteiungen); 11. Scheqalim (Halbsekelsteuer); 12. Megillâ (Lesen der Estherrolle).

III. Sêder Naschim. Von den Weibern. In sieben Traktaten.
IV. Sêder Neziqin. Vom Schadenersatz und Eigentumsrecht. Zehn Traktate.
V. Sêder Qodaschîm. Von den Heiligtümern. Elf Traktate.
VI. Sêder Teharôth. Von den Reinigungen. Zwölf Traktate.

Wir haben in diesen Überschriften zunächst nur das Skelett eines Rechtsbuches vor uns, welches geistliches und weltliches Recht, also alle nur denkbaren Rechtsbeziehungen in sich vereinigt. Wäre der Stoff deshalb auch nur rein juridisch behandelt, so hätte es mit einer Literaturgeschichte nur sehr wenig zu schaffen; allein die Rabbiner waren nicht bloß Erklärer und Kommentatoren des geschriebenen Gesetzes, Rechtslehrer, Pandektensammler, Kasuisten, sondern zugleich auch Moralisten im weitesten Sinne, Prediger, Exempelsammler, Anekdotenjäger, Fabelkrämer, Fabulisten in unbegrenztem Umfang, und so ist aus ihrem Rechtsbuch die bunteste Erklärungsliteratur hervorgewachsen, in welcher Bibelkunde und Jurisprudenz sich in wunderlichster Weise mit allem nur erdenklichen Wissens- und Gesprächsstoff verkrustet haben. In diesem weiteren Sinn ist der Talmud zugleich der Spiegel des gesamten Geisteslebens und der gesamten literarischen Bildung [1].

Über den religiös-sittlichen Geist und Wert des Talmud hat Christus, die ewige Weisheit, selbst gerichtet. Denn der Geist, der den Talmud beherrscht, ist wesentlich derselbe engherzige und scheinheilige Geist des Pharisäismus, den Christus als Haupthindernis seiner Sendung verurteilte, der denn auch dem Erlöser am gehässigsten entgegentrat, ihn ans Kreuz schlug und seine Auferstehung durch die unverschämteste Lüge zu entwerten versuchte. Es war der Geist starren Formelkrams und äußerer Legalität, die sich um den eigentlichen Sinn des Gesetzes und die Absicht des Gesetzgebers nicht kümmerte. Einen Geschmack davon erhält man in den unabsehbaren Bestimmungen, welche z. B. der Traktat Schabbath über die Sabbatfeier aufstellt, während der folgende Traktat 'Erubin die spitzfindigsten und doch wieder plumpsten Mittelchen an die Hand giebt, um an der Strenge der Sabbatfeier vorbeizukommen. Eine Mutter darf ihr Kindlein am Sabbat wohl führen, aber nicht tragen [2]; einen Am-haarez aber darf man selbst an einem Versöhnungstag, der auf einen Sabbat fällt, durchbohren [3].

[1] Vgl. J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten II (Leipzig 1858), 202 ff. 243 ff. 250 ff.

[2] Schabbath 18.

[3] Pesachim 49. Ein Am-haarez ist, wer „das Schema nicht abends und morgens sagt", wer „keine Gebetriemen trägt", wer „keine Fransen (Zizzith) am Kleide trägt", wer „keinen Mesusa (Jehovah-Zettel) an der Thüre hat", wer „Söhne hat und sie nicht im Gesetze studieren läßt". Über die unnachsichtliche Strenge gegen diese „Lauen" und „Ungläubigen" vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heiles S. 188—191.

Auch in literarischer Hinsicht ist die Halacha, der strikt gesetzliche Teil des Talmud, keine befriedigende Erscheinung. Religion, Kultus, Staat und Familie, welche in der Thora als ein wahrhaft grandioser Bau der Gesetzgebung vor uns stehen, verlieren sich hier in ein unabsehbares Penelopegewebe exegetisch-juristischer Tüfteleien, die sich oft selbst wieder aufheben und in denen eine Flut von Kleinigkeiten alle großen Grundzüge und den Geist der Organisation selbst erstickt. „Sicherlich“, so meint ein neuerer jüdischer Talmuderklärer, „war vieles nur Schulsatzung und hatte für das öffentliche Leben keine Bedeutung.“

Mehr in die eigentliche Literatur hinüber spielt die Haggada (chaldäisch Agada), d. h. „Das Nebenhergesagte“ oder jene Teile des Talmud, die nicht unmittelbar auf die gesetzliche Lebensregelung, sondern auf allgemeine Belehrung und Erbauung gerichtet sind und sich deshalb mehr an die Propheten und Hagiographen als an die Thora anlehnen. Man kann eine religiöse, eine weltliche und eine halbreligiös-halbweltliche Haggada unterscheiden. Die religiöse beschäftigt sich hauptsächlich mit Gott und der Geisterwelt, sucht Gottes Eigenschaften, Wirken und Walten dem Menschen näherzubringen und ist dabei reich an schönen Nachklängen der Bibel. Allein das wirklich Geoffenbarte genügte diesen Gesetzeslehrern nicht. Unter dem Einfluß orientalischen Geisterglaubens und phantastischer Gnosis dachten sie sich neue Engel aus, ließen Gott mit den Engeln die seltsamsten Gespräche halten und trugen in die Geisterwelt die abstrusesten Träumereien hinein. Da ihnen die wirkliche Bedeutung der biblischen Typik völlig abhanden gekommen war, deuteten sie sich die großartigsten Vorbilder in der extravagantesten Weise zurecht und mischten die erhabenen Zeichen und Bilder mit dem sonderbarsten abergläubischen Wahn. Durch die weltliche Haggada werden dann alle sozialen Verhältnisse der Menschen, die ältere Volksgeschichte und Überlieferung, Tierwelt und Pflanzenwelt, Metalle und Gestirne in den Rahmen der Betrachtung gezogen und mit gesuchten allegorisierenden Deutungen behandelt. Die nur halbgeistliche Haggada endlich ergeht sich ratend, tröstend belehrend, scherzend, trauernd über alle Ereignisse und Beziehungen des Alltagslebens, meist mit einem gewissen erbaulichen Anhauch, oft auch vorwiegend weltlich, bald spielerisch bald pedantisch[1].

[1] „In der That unterscheidet sich die Haggada von der Halacha zunächst darin, daß sie anziehender und interessanter ist; jedenfalls erstreckt sich das Interesse, das sie bietet, über einen größeren Kreis — sie ist universalistischer. Während die Halacha sich nur auf dem engbegrenzten Felde des Gesetzes bewegt und fortwährend mit dessen Umzäunung (סייג לתורה) beschäftigt ist, entsendet die Haggada ihre lianenhaften Gebilde weit über diese engen Grenzen; sie überspringt den engen Zaun exklusiver Nationalität, und wie des Märchens lustige Gestalten von Land zu Land, von Meer zu Meer flattern, so haben auch einzelne Elemente der Haggada zu fremden Nationen

Die Form der Haggada ist eine sehr mannigfaltige. Bald gestaltet sie sich zu längeren oder kürzeren Lehrvorträgen, bald zu Erzählungen, Fabeln, Parabeln und Allegorien, bald zu kurzen Sittensprüchen und Klugheitsregeln. Nicht nur was die Rabbiner in ihren Synagogen predigten, sondern auch was sie bei Gastereien und Festgelagen, bei Beschneidungs- und Hochzeitsschmäusen, am Krankenbett und bei Beerdigungen, im Privatverkehr und auf öffentlichen Plätzen zum besten gaben, wurde in buntem Mischmasch in der Haggada zusammengepfropft. Schon die Verquickung all der völlig verschiedenen Elemente bezeichnet eine tiefgreifende Geschmacksverwirrung und einen Niedergang der geistigen Bildung überhaupt. Die Wirkung war eine um so ungünstigere, als die haggadischen Vorträge hauptsächlich auf die Frauen und Ungelehrten, also auf die breiten Schichten des Volkes berechnet waren und in der That bis herab ins vorige Jahrhundert die eigentliche Volksliteratur der Juden geblieben sind[1]. Aus ihr ist vorwiegend als bloße Reproduktion die jüdisch-deutsche Volksliteratur hervorgegangen, die ihr Publikum hauptsächlich unter den Frauen suchte und sich oft schon auf dem Titelblatt den „Frauen und Meidlich" empfahl; ebenso die jüdisch-

---

ihren Weg gefunden, wie sie ihrerseits mehr exotische Elemente in sich aufgenommen als die streng abgeschlossene Halacha. . . . Erzählungen und Wundersagen, sinnige Sprüche und hyperbolische Parabeln, kluge Lebensregeln und träumerisch dämmernde Märchen, die graue Vorzeit und die lebendige Gegenwart, Gestalten des Morgen- und des Abendlandes — alles spielt ineinander, verwandelt sich ineinander; der Traum wird zur Wirklichkeit, die Wirklichkeit zum Traum. Ebenso wird die biblische Poesie mit der chaldäischen Dichtkunst verwebt, welch letztere weniger symbolisch als vielmehr hyperbolisch, weniger intensiv als numerisch accumulativ ist, und weniger durch innere Erhabenheit als vielmehr durch geometrische Progression und sonst äußere Dimensionen imponiert — für welche accumulierende Dichtungsgattung denn auch das aramäische Idiom mit seinen klangvollen Wörtern, mit seinem vokalischen Luxus und seinen majestätisch nachrauschenden Wortendungen das passendste Gewand bildet" (M. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Haggada [Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXI, 184. 185] und Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde. Herausgeg. von F. Perles. Berlin 1901).

[1] „Die haggadischen Vorträge waren, wie oben bemerkt wurde, volkstümlich; sie waren zunächst für Frauen und Ungelehrte — nach moderner Ausdrucksweise für das große Publikum — bestimmt und wurden zunächst am Sabbat und an Festtagen gehalten. Sie hatten auch etwas Festtägliches; sie waren erheiternd und unterhaltend, wozu das in ihnen vorwaltende witzige Element, die Wortspiele, die Sprichwörter, die frappierende Verbindung weit auseinander liegender Dinge viel beitrug. Sie hatten aber noch einen höheren Zweck: sie sollten in einer bedrängten Zeit, in der man immer noch Schlimmes befürchten mußte, Trost und Erhebung gewähren und das Gottvertrauen stärken durch den Hinweis auf Gottes Liebe zu Israel und zu den frommen Männern insbesondere, wie sich diese in den biblischen Erzählungen und in der späteren Wundersage (?) kundgiebt. . . ." (M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde [Leiden, Brill, 1888] S. 240).

spanische Volksliteratur, in dem sogen. Ladino oder Español abgefaßt, d. h. in hebräischer Schrift, aber in spanischer Sprache, mit vielen veralteten spanischen Wörtern und spanisierten Hebraismen. Diese Literatur stand dann wieder in Beziehung zu jener der spanischen Morisken. Ein gemeinsamer Zug dieser Literatur ist, daß sie die ehrwürdigen Überlieferungen des Alten Testaments mit den abenteuerlichsten Fabeln des gesamten Morgenlandes mengt. Salomon und Alexander der Große, Henoch und Mohammed, persische Märchen und gnostische Engelsanekdoten figuriren da nebeneinander. Der Talmud hat recht eigentlich den Korân vorbereitet und bei der weiten Verbreitung der Juden im Orient und Occident das Alte Testament seiner ursprünglichen Würde und Weihe entkleidet und auf dasselbe Niveau mit dem phantastischen oder abergläubischen Fabelstoff der heidnischen Orientalen herabgesetzt[1]. Durch ihn sind Adam, Seth, Henoch, Noe, Abraham, Lot, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, Saul, David, besonders aber König Salomon nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Völkern, unter denen sie lebten, den Syrern, Persern und Arabern, zu bloßen Sagengestalten herabgesunken[2]. Moses selbst, der Gesetzgeber der Thora, ist diesem Lose nicht entgangen, wie man aus der folgenden Talmudstelle ersehen kann. Dieselbe hat anfänglich einen gewissen poetischen Anflug, aber sie läuft in bloße Spielerei und Aberglauben aus, verdreht den ehrwürdigen Psalmentext und ruft ihn zum Zeugnis an für ein reines Phantasiegebilde.

„Kaum hatte Moses seinen Fuß auf die Himmelsschwelle gesetzt, als ein Geräusch, ein Tumult, ein außergewöhnliches Getöse sein Erscheinen unter den ewigen Himmelsbewohnern begrüßte.

Herr! Herr! riefen die Engel bestürzt, ein Sohn des Weibes, ein Lebender unter uns! Welche Kühnheit! Welche Entheiligung!

Dieser Sohn des Weibes, sprach der Herr, ist gekommen, um hier das Gesetz zu empfangen und es auf die Erde zu bringen.

---

[1] Begegnen wir in diesem auch manchen schönen und sinnigen Parabeln, Erzählungen und Märchen, die jeden Freund der sogen. „Folk Lore" erfreuen werden, so ersticken dieselben doch vielfach in einem wilden Rankengewirr von lächerlichen und läppischen Zügen, von grotesken Grübeleien, von unsaubern, widerlichen und abergläubischen Wahnvorstellungen, welchen nicht der Genius der Poesie, sondern jener der Unlauterkeit zu Gevatter gestanden. Vgl. die treffenden Zusammenstellungen bei J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (1742) II. Teil, V. Kap.: Was die Juden von dem Paradies schreiben und lehren (II, 295—322); VI. Kap.: Was die Juden von der Höllen lehren (II, 322—369); VII. Kap.: Was die Juden von den guten Engelen lehren (II, 370—407); VIII. Kap.: Was die Juden von den bösen Engelen oder Teuffelen lehren (II, 408—468). Besonders die äußerst schmutzige Dämonologie hat unter allen Völkern schweres Unheil angerichtet.

[2] Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde S. 54—199; „Zu Jussuf und Suleicha" (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLIII, 1—29).

Das heilige Gesetz auf die Erde? riefen die ewigen Himmelsbewohner, noch tiefer erregt. Der kostbare Schatz, der in deinem Geiste vor der Schöpfung war, der seit Jahrtausenden deine Liebe und Wonne ist, dies Gesetz sollte einem Wesen von Fleisch und Blut anvertraut werden? O, bewahre dies Licht, dies Juwel dem Himmel!

Und Gott wandte sich zu Moses und sprach: Moses, antworte du selbst deinen Widersachern.

Ich fürchte, o Gott, entgegnete Moses, daß diese Feuergeister mich zu Asche verbrennen.

So lege deine Rechte auf meinen unsterblichen Thron und sprich sonder Furcht!

Und der Ewige ließ einen Strahl seiner ewigen Glorie Moses' Haupt umglänzen, und dieser sprach also beruhigt:

In dem Gesetze, welches du, o Herr, mir verheißen hast, ist es verboten, Götzen anzubeten; seid ihr, o Engel, etwa Götzenanbeter? Das Gesetz befiehlt die Sabbatruhe; arbeitet ihr? bedürft ihr der Ruhe? Es gebeut: Ehre Vater und Mutter; Engel, habt ihr Eltern? Es verbeut, zu töten, zu stehlen, die Ehe zu brechen; giebt es denn in dem Himmel Leidenschaften, Begierden und unlautere Lüste?

Bei diesen Worten beruhigten sich die himmlischen Heerscharen, sie riefen ihm Beifall zu, und alle wetteiferten, dem Sohne des Weibes eine Gabe darzureichen. Zuletzt machte ihm auch der Todesengel ein Geschenk, nämlich die Gabe, durch den Duft des heiligen Weihrauchs die pestilenzialischen Einflüsse zu verscheuchen, welche das Volk töten können.

Auf diese Begebenheit spielt der Psalmensänger an, wenn er, von Moses sprechend, sagt: ‚Du bist gen Himmel aufgestiegen und hast dort reiche Schätze gesammelt, und du bist mit kostbaren Gaben für die Menschen beladen zurückgekehrt.'" [1]

An ein paar vereinzelten Stellen des Talmud wird einer Lehre erwähnt, welche nur einzelnen ganz bevorzugten Menschen mitgeteilt werden dürfe. Dieselbe wird von den Erklärern allgemein als metaphysische Spekulation aufgefaßt und Kabbala (Überlieferung) benannt [2]. Die ältesten schriftlichen Erzeugnisse dieser privilegierten Geheimwissenschaft sind: das Buch Jezirah (Von der Schöpfung) und das Buch Sohar (des Glanzes). Beide tauchen erst im Mittelalter auf, scheinen jedoch auf ältere Quellen zurückzugehen. Das erstere, anhebend mit einer Aufzählung der 32 Wege der Weisheit, entwickelt aus diesen Zahlen eine Art von kosmologischem Weltsystem, dem die Idee einer pantheistischen Emanation zu Grunde liegt, das aber schließlich auf die abenteuerlichste Spielerei mit Zahlen hinausläuft. Noch viel bunter und krauser ist das zweite, das sich erst scheinbar als Kommentar zum Pentateuch ausgiebt, dann aber Ritualistik und Kasuistik mit den seltsamsten Spekulationen vermengt, die, ähnlich wie im Buche Jezirah, unter den wunderlichsten Formeln und Zahlspielereien die großen Welträtsel behandeln, aber nicht nur den Ursprung der Welt, sondern Gott,

[1] Traktat Schabbath fol. 89. Übersetzt nach *M. Schwab*, Le Talmoud de Jérusalem. 2 vols. Paris 1890.

[2] Im Traktat Chagiga, sowohl Mischna als Gemara.

Mensch und Welt in ihrem wechselseitigen Verhältnis. Auch hier liegt wieder eine pantheistische Anschauung zu Grunde: das Absolute strahlt sich in den zehn Sephiroth aus, die als Hauptkategorien alles Sein, Werden und Wirken umfassen. Mit der Vorstellung dieser stolzen, alle Offenbarung überstrahlenden Geheimspekulation ist schon im Talmud auch diejenige geheimer Zauberkraft verbunden. So berichtet die Gemara zum Traktat Sanhedrin: so oft Rabbi Chanina und Rabbi Oschaia im Buche Jezirah studierten, zauberten sie eine dreijährige Kuh hervor und sorgten so für ihren Lebensunterhalt. Pantheismus, Theosophie und Charlatanerie reichten sich also, wie später noch oft genug, brüderlich die Hand. An das Buch „Von der Schöpfung“ und an das „Buch des Glanzes“, von dem es eine kleinere und eine größere Bearbeitung gab, reihte sich eine ganze Schar ähnlicher Schriften, wie das Buch „Glaube und Hoffnung“, das „Thor des Lichts“, das „Buch der Wanderungen der Seelen“, der „Lebensbaum“, das „Königsthal“, das „Himmelsthor“ und andere. Obwohl diese abenteuerliche Theosophie und Philosophie vereinzelte Juden der christlichen Philosophie und dem Christentum selbst näher brachte, war sie im ganzen doch weit mehr eine Schule der Freigeisterei und des Aberglaubens, ein Element der Zersetzung, das gerade in den gebildeten Kreisen die letzten Reste des mosaischen Glaubens untergrub, ohne etwas Besseres an dessen Stelle zu setzen.

Dasselbe Volk, das der Menschheit in Moses den glänzendsten Geschichtschreiber ihrer ältesten Überlieferung gegeben, das aus der Zeit der Richter, der Könige und selbst des Exils und der Makkabäer so meisterhafte, gediegene, lebensvolle Annalen besaß, hatte nach der Verwerfung des Messias keine Geschichtschreibung mehr. Alles, was es wußte, stoppelte es in seine Talmude hinein, und fast nur durch sie sind uns die Namen seiner Führer und Gelehrten erhalten. Erst vom 9. Jahrhundert an tauchen wieder Schriften auf, die einen historischen Charakter haben; aber auch diese hängen wieder mit den Talmuden und Midraschen zusammen [1].

Mit der Poesie stand es nicht besser. Ein paar Jahrhunderte vergingen nach der Zusammenstellung der zwei Talmude, ehe sich aus den darin gesammelten Gebetsformularen eine religiöse Hymnik, der sogen. Pijjut [2], entwickelte. Die ganze Poesie dieser Zwischenzeit bestand darin, Litaneien und Responsorien alphabetisch zu ordnen, wobei sich noch aramäische Prosastücke unter die hebräischen Segenssprüche verirrten. Die Anregung zum

[1] So das Seder Olam (um 805), die gaonäische Chronik, das Seder der Talmudisten (884), Scheriras Sendschreiben (988), Samuel Halevis Einleitung zur Gemara (um 1050), Abraham Halevis Buch der Überlieferungen (1161), Maimonides' Einleitung (1177), das Talmudistenlexikon (1200), die Einleitung des Menachem Meiri (um 1280) u. s. w.

[2] Vom griechischen ποιητής.

Pijjut scheinen die religiösen Hymnen der Syrer, Kopten und Griechen gegeben zu haben; die Schwierigkeit aber lag darin, zu einem poetischen Schwung zu gelangen, ohne dabei von der orthodoxen Genauigkeit der Talmud- und Midrascherklärungen abzuweichen[1]. Als erster bedeutender Meister auf diesem Gebiete gilt Eleazar ben Kalir, der Verfasser von mehr als 200 pijjutischen Kompositionen, die man nach ihm kalirisch nannte und die für die Folgezeit maßgebend blieben. Er schloß sich im ganzen sehr eng an den talmudischen Text an, sowohl der Halacha als der Haggada, folgte bisweilen fast wörtlich einer einzigen Pesikta, stellte aber auch mitunter verschiedene Haggadas über denselben Stoff zusammen und nahm dabei eher vorhandene Widersprüche mit auf, als in einer Streitfrage selbständig zu entscheiden. Sein Sprachreichtum und seine Gewandtheit, neue Worte und Wendungen zu bilden, ohne dabei dem älteren Sprachcharakter untreu zu werden, fanden hohes Lob; in den liturgischen Formen, die er pflegte, Keroba, Schibata und Hoschana, wurde er als mustergültiges Vorbild betrachtet. Seine Kompositionen erstrecken sich jedoch nur über die höheren Feiertage des jüdischen Festkreises[2].

Schon vor Kalirs Zeit entwickelte sich neben dem Pijjut auch die Selicha, eine leichtere Art der religiösen Lyrik, in der sich nach und nach Strophenbau und Reim, endlich auch ein regelmäßiges Metrum einbürgerten. Der in Wortklauberei, Tüftelei und Formelkram gedrillte Geist der Rabbiner erfand bald eine ganze Menge verschiedener Formen: Selicha mit strophischen Versen gleichen Anfangs, mit durchgehendem Reim; reimlose Akeda, dreizeilige Tocheda, Chatanu, Pismon u. s. w.; später dann strophische Verse mit gleichartigem Ausgang, Peticha mit stetigem Reim, Selicha, deren Strophe mit dem gleichen Wort anfängt und schließt, vierzeilige gereimte Tochacha, Chatanu mit Zeilen zu je drei Worten, Tamid- und Thora-Techinna, Pismon (ursprünglich „Refrain") mit gereimten Strophenversen, metrische Bakascha u. s. w. Die meisten dieser Formen sind freilich keine selbständige Erfindung, sondern denjenigen anderer Völker nachgebildet, unter denen die Juden wohnten, der Araber, Spanier, Franzosen und Italiener. Sobald

---

[1] H. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie. Leipzig, Gerschel, 1865; Nachtrag Berlin, Cohn, 1867. — Gestetner, Mafteach ha-Pijutim. Index zu Zunz, Literaturgeschichte. Berlin 1889. — M. Steinschneider, Jüdische Literatur (Ersch und Gruber. 2. Sekt. XXVII). Leipzig 1850. — D. Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur. Leipzig 1879. — Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin 1886. — J. Fürst, Der Orient. 12 Bde. Leipzig 1840—1853; Bibliotheca Iudaica. 3 Bde. 1849—1863. — Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Canon. Trier 1891. — J. M. Jost, Geschichte des Judenthums rc. 3 Bde. Leipzig 1857—1859. — H. Grätz, Geschichte der Juden. 11 Bde. Leipzig 1853—1875; 3. Aufl. 1879 ff.

[2] Jost, Geschichte des Judenthums II, 271 ff.

sie sich zahlreicher im Abendland eingebürgert hatten, traten Dichter in Masse auf. Von 1050—1140 werden im deutschen Rheinland allein 14 Selichadichter namhaft gemacht, 10 in Italien, 9 in Frankreich, 4 in andern romanischen Ländern, 8 ohne Angabe des Aufenthalts. Die berühmtesten sind: Mose ben Esra, 1070 zu Granada geboren, ein Buß- und Trauerdichter, der nie scherzt und lächelt und von dem über 220 Gedichte vorhanden sind; Jehuda Halevi aus Kastilien, bald nach 1140 gestorben, allgemein als der hervorragendste aller neuhebräischen Dichter anerkannt; Abraham ben Meir ben Esra, der in Frankreich, England und Italien wirkte und dichtete und 1167 zu Rom starb.

Dichter und Philosoph zugleich war Avicebron (mit vollem Namen Salomon ben Jehuda ibn Gabirol), 1020 zu Cordova oder Malaga geboren, aber in Saragossa herangebildet, wegen polemischer Angriffe 1045 aus dieser Stadt vertrieben. Seitdem wanderte er unstet in Spanien herum und starb 1070 in Valencia. Sein Hauptwerk „Mekôr Chajim" (Quell des Lebens), arabisch geschrieben, erst später ins Hebräische übersetzt, ist philosophisch, und zwar stark von neuplatonischen Einflüssen beherrscht. Die darin entwickelte Emanationslehre trug nicht wenig dazu bei, dem Pantheismus im mittelalterlichen Europa die Pfade zu ebnen. Sie spiegelt sich auch in seinem Gedichte „Die Krone des Königtums" (Keter Malkûth) wieder, in welchem er mit hoher formeller Schönheit Gott als „Quelle des Lebens" besingt. Zwei andere Schriften sind ethischen Inhalts: Tikkûn middôt ha-Nefesch (Anleitung zur Reinigung der Seeleneigenschaften) und Mibchar ha-Penijîm (Korallenauswahl). Von seinen Gedichten wurden viele in die Liturgie aufgenommen [1].

Jehuda ben Samuel Halevi [2], oder wie die Araber ihn nennen, Abû-'l Hassan ibn Hallâwi, wurde um 1085, kurz vor dem ersten Kreuzzug, zu

---

[1] Geiger, Salomo Gabirol und seine Dichtungen. Leipzig 1867. — H. Brody, Weltliche Gedichte des Abû Soleimân Aijûb b. Jahja Ibn Gabirol. 1. Heft. Berlin 1897. — Cantiques de Salomon Ibn Gabirol (hébr.). Paris 1868. — Stößel, Salomon ben Gabirol als Philosoph 2c. Leipzig 1881. — D. Kaufmann, Studien über Salomon Ibn Gabirol. Frankfurt a. M. 1899. — Auszüge aus dem „Mekôr Chajim" bei *Munk*, Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1857. — Dr. *H. Behrend*, The Influence of Judaism on Ancient, Mediaeval and Modern Philosophy, in Papers read before the Jews' College Literary Society during the Session 1886/87. London 1887. — J. Guttmann, Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol. Göttingen 1889. — *Clem. Bäumker*, Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Ioanne Hispano et Dominico Gundissalino. Münster 1892—1895. — Über den verhängnisvollen Einfluß dieser Philosophie auf jene des Abendlandes vgl. *Menendez Pelayo*, Historia de los Heterodoxos Españoles (Madrid 1880) p. 375—414.

[2] Diwân des Abû-l-Hassan Jehuda ha-Levi (hebräisch). Berlin 1894. 1897. — *Joseph Jacobs*, Jehuda Halevi, Poet and Pilgrim, in Papers read before the Jews' College Literary Society etc. Reprinted from the Jewish Chronicle. London

Toledo geboren. Er steht inmitten eines glänzenden Kreises, wie ihn das jüdische Volk seit den Tagen des Alten Bundes nimmer gesehen. Kurz vor ihm lebten der Dichter und Philosoph Ibn Gabirol, der Schrifterklärer Raschi und der Gesetzeskundige Alfasi; zu Zeitgenossen hatte er den Dichter Moses ben Esra und den Astronomen Abraham ben Esra; bald nach ihm aber trat der große Schriftkenner Maimonides auf und der beliebte Volksdichter Charisi (Alcharisi). Es war das nicht zufällig. Die Juden hatten sich unter den Mauren in Spanien eine Stellung errungen wie bis dahin bei keinem andern Volk. Sie genossen volle Freiheit; sie waren in Handel und Gewerbe, politischem Einflusse und wissenschaftlicher Thätigkeit obenauf. In dem großen Kampf zwischen Halbmond und Kreuz konnten sie deshalb auch ein gewichtiges Wort in die Wagschale legen. Auch die Christen mußten mit ihnen rechnen, als 1085 Toledo in die Hände Alfons' VI. gefallen war, und dieser ließ sich von Papst Gregor VII. die Rüge gefallen, daß unter seiner Regierung Juden über Christen Gewalt ausübten, obwohl Toledo nach der Einnahme zugleich Königs- und Primatialsitz wurde.

Seine erste Erziehung erhielt Jehuda zu Toledo. Nach Samuel ibn Abbas hatte der damalige jüdische Studiengang folgenden Verlauf: erst hebräische Grammatik und Thorastudium bis zum 13. Jahre; darauf indische Arithmetik, Astronomie und Medizin, griechische Mathematik, Geometrie und Algebra, endlich mit 15 Jahren Talmud und etwas Poesie. Den eigentlichen Rhythmus hatten die neuhebräischen Dichter von den Arabern herübergenommen, und so gründete sich denn die Poetik auf arabische Muster. Um 1100 ging Jehuda nach Lucana bei Granada, welches damals einen bedeutenden Kreis von Gelehrten vereinigte und zu einem Mittelpunkt der Talmudstudien geworden war [1]. Er fand hier viele Freunde, darunter Moses ben Esra, der ihm bis zu seinem Tode 1139 treu gewogen blieb, gewann

1887. — Dr. David Kaufmann, Jehuda Halewi. Versuch einer Charakteristik. Breslau 1877. — Dr. A. Sulzbach, Dichterklänge aus Spaniens besseren Tagen. Frankfurt a. M. 1873. — Dr. Michael Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien. Berlin 1845. — *Luzzato*, בתולת בת יהודה, Virgo filia Jehudae. Prag 1840. — Kämpf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter II, XVII ff. — S. Mandelkern, Hebräische Gedichte. Leipzig 1889.

[1] J. Jacobs vergleicht die damalige Lage der Juden in Spanien mit derjenigen, welche sie heute in Österreich-Ungarn genießen. „The culture of Islam was in some respects superior to that of Christendom, and especially in the tolerance accorded to the Jews—that barometer of civilization (!). And there were special reasons why the Jews of Spain enjoyed an exceptional share of toleration, not alone from the Moors, but even from the Christians of the Country. For they held a position there somewhat analogous to that which they now hold in the dual Empire of Austro-Hungary" (l. c. p. 93).

Lust an der Poesie und verfaßte außer 43 Hochzeitsgedichten mit Bibelstellen auch eine Anzahl Liebesgedichte und Rätsel und endlich etwa 300 religiöse Gedichte.

„Jehuda Halevi“, so urteilt J. Jacobs, „war der größte neuhebräische Dichter; aber die neuhebräische Poesie besaß keine wirkliche Größe und konnte sie nicht besitzen. Sie war wesentlich eine von der Vergangenheit überschattete Reminiszenzliteratur und bildet so genau ein Analogon zu der neulateinischen Poesie des Mittelalters. Der jüdische Dichter hatte hier die Psalmen vor sich, vom rein literarischen Standpunkt aus betrachtet die großartigste religiöse Lyrik der Weltliteratur. Er konnte unmöglich hoffen, innerhalb ihres Rahmens mit ihnen zu rivalisieren; gleich unmöglich war es ihm, diesen Rahmen zu verlassen. Daher sind die Pijjutim voll von bekannten oder weniger bekannten Citaten, so daß ein guter Teil davon eigentlich in Gänsefüßchen gedruckt werden müßte. Daher bestand der Punkt, in welchem der Paitan (Pijjutverfasser) die größte Geschicklichkeit zeigen konnte, darin, einen Bibelvers aus seinem wahren Sinn herauszureißen.“

Einen andern Übelstand der neuhebräischen Dichtung bildet die Anwendung des Reimes, den die jüdischen Dichter den arabischen ablernten. Nun hat aber das Hebräische bei weitem nicht den Wort- und Formenreichtum des Arabischen. Etwa drei Viertel der hebräischen Reime beruhen auf den Endungen ו, ים, י und ות, was eine unendliche Einförmigkeit hervorruft, besonders bei Gedichten, in welchen, nach arabischen Mustern, derselbe Reim durch alle Zeilen durchgeführt wird[1]. Dieser Singsang ist für den Abendländer auf die Dauer fast unausstehlich; bei einzelnen Gedichten tritt er nicht so stark hervor.

Zu dem Besten, was Jehuda gedichtet, gehören unzweifelhaft seine „Pilgerlieder“ und andere Stücke, in welchen sich seine Sehnsucht nach dem irdischen wie nach dem himmlischen Jerusalem in ebenso frommer als poetischer Weise ausspricht.

Sehnsucht nach Jerusalem. (Ghazel.)

O Stadt der Welt du, schön in holdem Prangen!
Aus fernem Westen sieh nach dir mich bangen.
Es wogt der Liebe Strom, denk' ich der Vorzeit,
Des öden Tempels, dessen Pracht vergangen.
O hätt' ich Adlers Flug, zu dir entflög' ich,
Bis deinen Staub ich netzt' mit feuchten Wangen;

---

[1] Mit Bezug auf einen späteren Dichter sagt Renan (Histoire littéraire de la France XXVII [Paris 1877]. 716): „Comment s'attendre à trouver dans une poésie quelque élégance, quelque pureté, quand l'auteur s'est imposé d'écrire deux cent dix lignes finissant toutes par la rime רִי (ri).

Mich zieht's zu dir, ob auch dein König fort,
Ob auch, wo Balsam troff, jetzt nisten Schlangen.
O könnt' ich küssen deinen Staub, die Scholle,
Wie Honig süß dem liebenden Verlangen![1].

Im Osten weilt mein Herz, ich selbst an Westens Rand.
Wie soll mich freun, woran ich sonst wohl Lust empfand?
Wie mein Gelübde lösen, wenn in Edoms Haft
Zion — ich selbst in des Arabers Joch gebannt?
Wie gilt Hispaniens Gut mir nichts, wie mir so hoch,
Den Staub zu schaun der Stätte, wo der Tempel stand![2]

Aus den Pilgerliedern.

Zur Wasserwüste ward die Welt voll Sünden!
Drum kann das Auge Trocknis nirgends finden.
Kein Mensch, kein Tier, kein Vogel ist zu schauen.
Ist alles fort und ruht in Schweigens Gründen?
Zu sehen Berg und Thal, wie wär' ich froh!
Wie wollt' ich Lust an grauser Steppe finden!
Ich späh' umher, ob nichts vorüberzieht; — —
Nichts außer Schiff, Gewölk und Meeresgründe,
Dem Krokodil, das aus der Tiefe rauscht,
Daß grau aufschäumt die Flut, zerwühlt in Schlünde.
Gleich einer Beute, die er sich errungen,
Läßt Meeresgrund den Kiel dem Aug' entschwinden.
Es stürmt das Meer — es jauchzt die Seele. Bald
Wird sie in Gottes heil'gem Raum sich finden.

Wie ist, o West, so duftig mir dein Wehen!
Auf deinen Schwingen Nard' und Aloeen!
Du hauchst aus würz'gen Kammern, nicht von dort,
Wo Wind und Sturmes Wüten haust, des jähen.
Mit Vogelflug trägst du zur Heimat mich,
Drum mir so süß wie Myrrhenbündels Wehen.
Wie sehnet sich nach dir die Schar, die gern
Auf leichtem Kiel durchfurcht die Flut der Seen!
O laß es nicht — das Schiff, o trag es fort,
Wenn sinkt der Tag, wenn neu er will erstehen!
Die Tiefe glätte, teile sanft das Meer,
Und ruh erst dort am Ziel, bei heil'gen Höhen;
Und schilt der Ost, der auf die Fluten wühlt,
Daß hochgetürmt sich ihre Wogen blähen,
Was kann ich thun — der Elemente Sklav'?
Bald hält's mich fest, bald läßt es frei mich gehen,
Doch meiner Wünsche tiefster steht bei Gott,
Der Bergeshöh'n und Winde ließ erstehen![3]

[1] M. Sachs a. a. O. S. 291. [2] Ebd. S. 292. [3] Ebd. S. 294 ff.

Diese Lieder haben etwas tief Ergreifendes, wenn man bedenkt, daß sie in jene Zeit fallen, wo Gottfried von Bouillon das Kreuz siegreich auf den Mauern von Jerusalem aufgepflanzt hatte und die Blicke der abendländischen Christenheit voll Freude und Hoffnung nach dem Gelobten Lande gerichtet waren. Es war die glänzendste Huldigung, die dem Auferstandenen seit den Tagen Konstantins und Helenas zu teil geworden. Aber auch das vermochte die Binde nicht zu lüften, die das Auge des unglücklichen Hebräervolkes umnachtete. Sie verzehrten sich in unfruchtbarer Sehnsucht nach dem Messias, der längst erschienen und dessen Name schon seit einem Jahrtausend die Weltgeschichte beherrschte. So wehmütig uns deshalb Jehudas Sehnsucht berührt, können wir doch begreifen, daß seine Lieder bei gläubigen Juden einen tiefen Widerhall finden mußten und daß sie aus ihnen Trost und Erbauung schöpften [1].

Sehr überschwenglich und teilweise geschmacklos ist aber das Lob, das ihm bald nach seinem Tode Charisi, der angesehenste Dichter der nächsten Zeit, gewidmet hat:

Das Lied, das der Levit Jehuda gesungen,
Ist als Prachtdiadem um der Gemeinde Haupt geschlungen,
Als Perlenschnur hält es ihren Hals umschlungen,
Er, des Sangestempels Säul' und Schaft,
Weilend in den Hallen der Wissenschaft,
Der Gewaltige, der Liederspeerschwinger,
Der die Riesen des Gesanges hingestreckt, ihr Sieger und Bezwinger —
Seine Lieder nehmen den Weisen den Dichtermut;
Fast schwinden vor ihnen Asaphs und Jedutuns Kraft und Glut,
Und der Korachiten Gesang
Deucht zu lang.
Er drang in der Dichtung Speicher und plünderte die Vorräte,
Und entführte die herrlichsten Geräte;
Er ging hinaus und schloß das Thor, daß keiner es nach ihm beträte.
Und denen, die folgen den Spuren seines Ganges,
Zu erlernen die Kunst seines Gesanges,
Nicht seines Siegeswagens Staub zu erreichen, gelang es.

[1] Der gelehrte Rabbi Abo ab Immanuel charakterisiert ihn in seiner Nomologia (p. 280) folgendermaßen: „Todos sus versos son en alabança del Señor bendito: tenemos muchos en nuestras oraciones de Ros-Hasaná y de Kipur, que mueven el alma á grandísima devoción: y en particular la kedusá de la Hamida [illegible] de la mañana, en que va glosando aquellos tres versos de David en el psalmo 103 que dicen: Benedezid al Señor, sus Ángeles etc. Va este divino poeta coligando el mundo supremo angélico con el celeste y con el elemento inferior: y obligando á todos á loar y glorificar á su Omnipotente Criador, con artificio maravilloso. En suma, son todos sus versos llenos de alta dotrina, de suavísimos conceptos y de rarísima excelencia." Vgl. M. Sachs a. a. O. S. 333. — An übertriebener Lobseligkeit leidet die Charakteristik, die David Kaufmann (a. a. O. S. 10 ff.) von Jehudas Poesie giebt.

Alle Sänger führen im Munde sein Wort
Und küssen seiner Füße Ort;
Denn in der künstlichen Rede Werke
Zeigt sich seiner Sprache Kraft und Stärke.
Mit seinem Gebet reißt er die Herzen hin, sie überwindend,
In seinen Liebesliedern, mild wie Tau und wie feurige Kohlen zündend,
Und in seinen Klagetönen
Läßt er strömen die Wolke der Thränen,
Und in den Briefen und Schriften, die er verfaßt,
Ist alle Poesie eingefaßt[1].

Charisi, oder mit seinem vollen Namen Jehuda ben Salomon Alcharisi, war ein vielgereister Mann: er war nicht bloß in Frankreich, Spanien und Italien herumgekommen, sondern auch in Afrika, Palästina, Syrien und Persien. Seine Thätigkeit fällt in das Ende des 12. Jahrhunderts[2]. Er bezeichnet sich selbst als Epigonen, besaß aber eine große Sprachfertigkeit und eine außerordentliche Gewandtheit, den Doppelsinn von Bibel- und Talmudstellen zu pikanten Wendungen auszunutzen, ist gelegentlich recht derb und wohl auch frivol. — Der Mitte des 12. Jahrhunderts gehört Sabara (Joseph ben Meir ibn Sabara) an, zu Barcelona geboren und ein Schüler Joseph Kimchis. Sein Hauptwerk ist das Buch der „Spielereien" (Scha'-'aschû'îm[3]), worin er an eine Wanderung mit einem Dämon die launigsten Erzählungen und Schwänke knüpft und die Tierfabel mit vielem Glück behandelt. Die Tendenz scheint eine Verteidigung des Weibes zu sein. Der Pardel, der, von einem Fuchs bethört, den Rat seiner Frau verschmäht, geht elendiglich zu Grunde, während der Dämon durch eine gute Frau gebessert wird.

Der höchste Stolz der jüdischen Dichter war, ihre Gedichte in die Liturgie der Synagoge aufgenommen zu sehen. Das rief in der ersten Hälfte des Mittelalters einen sehr lebhaften Wetteifer wach. Die Liturgie konnte aber selbstverständlich nicht ins Unbegrenzte weiter wachsen, noch die Gesänge abschütteln, die einmal durch langen Gebrauch geheiligt und allgemein volkstümlich geworden waren. Man mußte zu einem Abschluß kommen. Derselbe erfolgte in den französischen Städten etwa um 1300, in Deutschland und Polen um 1400, in der Provence, Italien und dem Gebiete von Byzanz um 1526.

In den zwei letzten Jahrhunderten des Mittelalters traten übrigens wenige Dichter von einiger Bedeutung auf. In Spanien drang philosophische Reflexion und Spekulation in den Kirchengesang ein, in der Pro-

[1] M. Sachs a. a. O. S. 287. 288.
[2] A. Sulzbach, Dichterklänge aus Spaniens besseren Tagen S. 122 ff. 127 ff.
[3] Herausgegeben von J. Bril. Paris 1866.

vence und in Catalonien sank die Kunstfertigkeit zur spielenden Künstelei (Buchstaben-Bakascha) herab [1], in Deutschland verfiel sogar die Kenntnis der Sprache. „Die gottesdienstliche Dichtung wurde weniger von hervorragenden Autoritäten als von Vorbetern ausgeübt, die mitunter den Trovadores und Bänkelsängern ziemlich ähnlich waren.“ [2] Mit dem Ende des 13. Jahrhunderts begannen fast in ganz Europa die periodisch wiederkehrenden Verfolgungen und Austreibungen. Damit versiegte die Lust am Dichten oder machte sich höchstens noch in Klageliedern Luft.

Wie Rabbi Lipmann Heller in Krakau berichtet, haben noch mehrere andere Rabbiner des 16. und 17. Jahrhunderts Pismon, Selichas und Klagelieder geschrieben, doch meist wegen Seuchen und Kinderkrankheiten, wegen Dürre oder Feuersbrünsten, wegen Kriegen und Todesfällen.

Von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts werden noch etwa hundert synagogale Sänger namhaft gemacht, von welchen zwölf Deutschland angehören, vierzig Italien, die übrigen Polen, Böhmen und andern osteuropäischen Ländern [3]. Für die Weltliteratur ist diese Poesie, wie die neuhebräische überhaupt, fast bedeutungslos geblieben.

---

[1] Die zu Frankreich gehörigen Dichter hat Renan sehr sorgfältig zusammengestellt (Histoire littéraire de la France XXVII [Paris 1877], 701—734); die Ernte ist jedoch eine sehr dürftige. Den Joseph Ezôbi z. B. will Grätz (Geschichte der Juden VII, 97. 98) gar nicht einmal für einen Dichter, sondern höchstens für einen Reimer gelten lassen; von Abraham Bedersi (d. h. von Béziers) sagt Renan selbst: „Abraham rebute le lecteur par d'éternels jeux de mots, d'où l'idée est absente.“ Die übrigen haben noch weniger zu bedeuten.

[2] Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie S. 496.

[3] Ebd. S. 416.

Drittes Buch.

Die Literatur der Araber.

Erstes Kapitel.

Altarabisches Dichterleben.

Die Muʿallakât.

Nach annähernder Schätzung wird das Arabische noch von etwa fünfundzwanzig Millionen als Umgangssprache gesprochen; als die religiöse Sprache des Islâms aber beherrscht oder beeinflußt es das Geistesleben von mehr als zweihundert Millionen Menschen. Ein Drittel des neupersischen Wortschatzes besteht aus arabischen Wörtern; ähnlich ist es mit dem Türkischen und Hindûstâni; auch auf die Sprache der Malayen hat jene des Korâns starken Einfluß ausgeübt. Hammer-Purgstall führt in seinem großen Werke über die Literatur der Araber bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts über 5200 Dichter, Lehrer und Schriftsteller auf, wobei er ein paar hundert Übersetzer nicht einmal mitrechnete. Das Schrifttum der Araber ist seit jener Zeit noch beständig gewachsen, in Ägypten, Sizilien und Spanien in ansehnlicher Fruchtbarkeit, und es muß auf den ersten Blick einem jeden als eine der entscheidenden Großmächte auf dem Gebiete der Weltliteratur erscheinen[1]. Sieht man indes näher zu, so findet man, daß die Araber in

[1] Den ersten Versuch einer umfassenden Darstellung der arabischen Literatur machte v. Hammer-Purgstall (Literaturgeschichte der Araber. 7 Bde. Wien 1850—1856). Schon bei seinem Erscheinen an großen Mängeln leidend, ist das Werk durch die seitherige Spezialforschung völlig überholt. Arbuthnot (Arabic Authors, a manual of Arabian History and Literature. London 1890) bietet nur sehr dürftige, vielfach unzuverlässige Umrisse. Sehr gediegen ist dagegen die gedrängte Skizze, welche A. v. Kremer (Culturgeschichte des Orients unter den Khalifen II [Wien 1877], 341—484) von der arabischen Literatur entwirft. Der neueste Literaturhistoriker der Araber, C. Brockelmann (Geschichte der Arabischen Litteratur. I. Weimar 1898), beschränkt sich auf die Darstellung der äußeren Literaturgeschichte, mit Ausschluß der spezifisch christlichen und jüdischen Literatur, sowie der verloren gegangenen Schriften. Nach seiner Ansicht, mit welcher auch de Goeje und Nöldeke übereinstimmen, „bedarf es doch wohl noch mindestens eines Jahrhunderts angestrengter philologischer Arbeit, um nur die wichtigsten Denkmäler der älteren Literatur zugänglich zu machen". Die Geschichte der inneren Literaturentwicklung muß sich deshalb vorläufig mit einigen beschränkten Gebieten begnügen, welche die Einzelforschung schon einigermaßen beleuchtet hat.

weit höherem Maße als irgend ein anderes Erobervolk sich aus dem Bildungsschatz der von ihnen unterjochten Völker bereichert haben, und daß der Nimbus der gewaltigen Zahlen ihrer Schriftsteller und Werke bei genauerer Würdigung sehr zusammenschmilzt. Interessant ist es ebendeshalb, zu untersuchen, was sie selbst mit sich gebracht, als sie aus ihrem bisherigen Dunkel hervortraten, die Herrschaft des Orients an sich rissen und der Welt urplötzlich eine neue Religion verkündeten. Das war sehr spät. Freitag den 16. Juli 622 floh Mohammed vor den Nachstellungen der Koraischiten aus Mekka nach Jathrib oder Medina, und erst von dieser Flucht zählt der Islâm seine Jahre.

Die Araber waren damals kein neues Volk; sie gehörten schon seit mehr als anderthalb Jahrtausend der Geschichte an. Die nördlichen Stämme der gewaltigen Halbinsel (welche etwa fünfmal so groß ist als das neue Deutsche Reich) führen ihre Abkunft auf Ismael, den Sohn Hagars, zurück, die südlichen auf Joktan, den Sohn Hebers. In der Heiligen Schrift finden sie sich von Abrahams Zeit an häufig erwähnt. Wahrscheinlich ist das südliche Arabien zu dem Lande Punt zu rechnen, nach welchem die ägyptische Königin Hâtschepset (Hatasu), Schwester und Nachfolgerin Thothmes' II. (etwa um 1600 v. Chr.), Flotten aussandte, um von dort kostbare Hölzer und Tierfelle, Gold, Weihrauch und köstliche Spezereien zu beziehen. Mit dem von der Natur reich ausgestatteten Jemen blieben die Ägypter auch später in Handelsverkehr. Ansehnliche Trümmer geben dort noch heute Kunde, daß die Reiche der Sabäer, Minäer und Himjariten schon in vorchristlicher Zeit zu ziemlich hoher Kultur gelangt waren.

Im Norden der Halbinsel kamen die unstet umherwandernden Beduinenstämme der Reihe nach mit den Kulturvölkern der alten Welt in Berührung, mit den Babyloniern und Assyrern, Medern, Persern, Griechen und Makedoniern. Alexander der Große plante einen Zug nach der Halbinsel, an dem ihn jedoch sein früher Tod verhinderte. Den Römern gelang es erst spät und nur für kurze Zeit, einen kleinen Teil des nördlichen Arabiens ihrem Scepter zu unterwerfen. Das weströmische Reich ging bereits seinem Verfall entgegen, als sich in Syrien und Mesopotamien die kleinen arabischen Reiche der Ghassâniden und der Lachmiden von Hira bildeten und den Wirrwarr vermehren halfen, den der Wettkampf zwischen Römern und Persern in diesen vielumstrittenen Regionen hervorrief.

Die große Masse der Araber leistete jedoch auch damals allen Kultureinflüssen der benachbarten Völker beharrlichen Widerstand. Sie lebten nach altpatriarchalischer Weise von dem Ertrag ihrer Herden, durchzogen als Nomaden, in Zelten wohnend, die ärmlichen Bergländer, welche die großen Wüsten trennten, und bekämpften sich gegenseitig in immer neuen Stammesfehden. Aus diesem dunkeln und unbedeutenden, wenn auch in seiner Art

naturwüchsigen und genügsamen Dasein rief sie erst Mohammed am Anfang des 7. Jahrhunderts auf die Weltbühne, als das weströmische Reich längst verschwunden war, das oströmische schon in allen Fugen wankte, ein neues Europa sich erst aus den gärenden Wogen der Völkerwanderung heraus zu gestalten begann. Im Sturmeslauf bemächtigten sich die Araber, um das Banner ihres Propheten geschart, Vorderasiens und Nordafrikas, drangen bis nach Spanien hinüber und errichteten auf den Trümmern der alten Welt ihr mächtiges und glänzendes Khalifat. Nachdem sie unter der fanatischen Anregung ihres Korâns dann genug verheert und zerstört, versuchten sie auch aufzubauen. Es erwachte das Bedürfnis, gleich den unterjochten Völkern Wissenschaft, Literatur und Kunst zu besitzen. Man sammelte die alten Gedichte, die einst, mündlich vorgetragen, die beliebteste Unterhaltung bei ihren Zusammenkünften gewesen waren und die einzige literarische Erbschaft der eigenen Vorzeit ausmachten, jener Zeit, die Mohammed selbst verächtlich „die Zeit der Unwissenheit oder Barbarei“ (Dschâhilijja) genannt hatte[1].

Die älteste und berühmteste dieser Sammlungen ist diejenige der sogen. Mu'allakât (Moallakât), die von Hammâd ar Râwija herrührt. Der Name bedeutet „die wegen ihres Wertes erhobenen“ (Gedichte); er wurde von der Überlieferung früh dahin gedeutet, daß diese Gedichte bei allgemeinem öffent-

[1] *A. P. Caussin de Perceval*, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme etc. 3 vols. Paris 1847. — A. Th. Hartmann, Die hellstrahlenden Plejaden am arabischen poetischen Himmel (Übers. der Mo'allakât nach der englischen von Jones. London 1782). Münster 1801. — *F. A. Arnold*, Septem Mo'allakât. Lipsiae 1850. — Dr. Philipp Wolff, Muallakat, die sieben Preisgedichte der Araber. Rottweil 1857. — L. Abel, Die sieben Mu'allakât, Text, vollständiges Wörterverzeichniß, deutscher und arabischer Commentar. Berlin 1891. — A. v. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Khalifen. II. Bd. Wien 1877. — *G. Freytag*, Hamasae carmina cum Tebrisii scholiis. 2 voll. Bonnae 1828. 1847. — Fr. Rückert, Hamâsa oder die ältesten arabischen Volkslieder. 2 Bde. Stuttgart 1846; Amrilkais, der Dichter und König. Stuttgart 1843; Sieben Bücher morgenländischer Sagen und Geschichten. Stuttgart 1837. — *Ahlwardt*, The Diwans of the six ancient Arabic Poets Ennabigha, Antara, Tharafa, Zuheir, Alqama and Imruulqais etc. London 1870. — Muallakât: The seven poems etc. Arab. and Engl. by *F. E. Johnson*. London 1894. — H. Thorbecke, Die Mufaddalijât. 1. Heft. Leipzig 1885. — A. Nöldeke, Beiträge zur Kenntniß der Poesie der alten Araber. Hannover 1863; Fünf Mo'allaqât, übersetzt und erklärt. I. Die Mo'allaqât des 'Amr und des Hârith. Nebst einigen Vorbemerkungen über die historische Wichtigkeit der altarabischen Poesie (Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften). Wien 1899. — J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. Berlin 1877 (3. Heft: Reste arabischen Heidenthums). — A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. Berlin 1885. — J. B. Wenig S. J., Zur allgemeinen Charakteristik der arabischen Poesie. Innsbruck 1870 (ebd. S. 42—44 die ältere Literatur über die Mu'allakât verzeichnet). — *L. Cheikho* S. J., Les poètes arabes chrétiens. Poètes antéislamiques (Études religieuses etc. XLIV [Paris 1888], 592—611).

lichen Wettstreit den Sieg davongetragen hätten und zu größerer Anerkennung, in Goldbuchstaben auf Seide gestickt, an dem Nationalheiligtum der Ka'ba aufgehängt worden seien. Gewöhnlich werden sieben Dichter: Imru-'l-Kais, Tarafa, Hârith, 'Amr ibn Kulthûm, Lebîd, Zuhair und 'Antara, zu den Mu'allakât gerechnet; es kommt aber auch vor, daß an Stelle des Hârith und 'Antara die berühmten Dichter Nâbigha und A'schâ gesetzt oder daß die letzteren beiden mit den andern der Sammlung beigezählt werden. Andere bedeutende Anthologien sind die nach ihrem Urheber al Mufaddal benannten „Al Mufaddalîjjât" und die „Dschamharat asch'âr al 'arab", welche 49 größere Gedichte (Kassiden) enthält. Weit zahlreichere Gedichte der alten Zeit, aber meist nur bruchstückweise, sammelte der Dichter Abû Temmâm (der zwischen 807 und 845 erst in Syrien, dann in Ägypten und Mosul lebte) in seiner Anthologie, der großen „Hamâsa" (Tapferkeit), zu welcher al Buhturi (gest. 897) unter demselben Titel ein Seitenstück lieferte. Auch von den Gedichten einzelner Stämme wurden gesonderte Sammlungen angelegt; es ist aber nur eine solche, der „Dîwân der Hudseiliten"[1], erhalten. Die merkwürdigsten biographischen Aufschlüsse über die alten Dichter enthält „das Buch der Gesänge" (Kitâb al Aghâni), verfaßt von Abû-l-Faradsch al Işfahâni aus 'Irâk (geb. 897, gest. 967), worin hundert ausgewählte Gesänge versammelt sind, nebst Angaben über deren musikalische Begleitung, Genealogie und Schicksale ihrer Verfasser, Schilderung der Zeit und Gelegenheit, unter welcher sie dichteten[2].

Wie die Mu'allakât, so wurden auch die übrigen dieser vorislamischen Dichtungen von ihren Verfassern anfänglich nicht niedergeschrieben, sondern bei den Stammesversammlungen oder im traulichen Familienkreise vorgetragen und vererbten sich dann durch mündliche Mitteilung innerhalb einer Familie oder auch eines ganzen Stammes. Erst unter den Khalifen begann man sie zu sammeln und aufzuschreiben. Die Volksüberlieferung hat noch die Namen der Sammler bewahrt, welche zuerst bei den verschiedenen Wanderstämmen umherreisten, um den alten Liederschatz der Zukunft zu bewahren. Die berühmtesten sind Abû Obeida und al Açma'i. Bei demselben Gedichte fanden sich bei verschiedenen Stämmen, wie natürlich, mancherlei Abweichungen und Varianten, da es sich oft sogar um verschiedene Dialekte handelte.

---

[1] *J. G. L. Kosegarten*, The Hudsailian Poems. Vol. I. London 1854. — Aš'âr ul Hudalijjîna, deutsch von R. Abicht. Namslau 1879. — J. Wellhausen. Letzter Theil der Lieder der Hudhailiten, arab. und deutsch, in Skizzen und Vorarbeiten. 1. Heft. Berlin 1887.

[2] Die erste vollständige Ausgabe erschien in 20 Bänden zu Bulaq, beendigt 1867 (1285 der Hedschra); R. Brünnow veröffentlichte dazu einen Supplementband (Leiden 1888), J. Guibi den Index (ebd. 1895). Auszüge giebt *Salhâni*, Choix de narrations tirées du Kitâb el Aghânî. 2 vols. Beyrouth 1888.

Damit war den Sammlern eine große Freiheit des Entscheides in die Hand gegeben, und sie machten davon reichlichen Gebrauch, auf Kosten des eigentlichen ursprünglichen Textes. Dies führte bereits im 9. Jahrhundert unter den Arabern selbst Zweifel über die Echtheit jener Sammlungen herbei. ʿAbd el Masîḥ il-Kindî, ein christlicher Gelehrter am Hofe des berühmten Khalifen Hârûn ar-Raschîd, sprach sich darüber (in einem Briefe an den Mohammedaner ʿAbd-allâh al-Hâschimi) sehr maßvoll und vernünftig aus. Seiner Ansicht nach ist die vorislamische Poesie im großen und ganzen für authentisch zu halten; das gilt besonders von den sieben Muʿallakât, dem „Lâmijat“ des Schanfara, der Totenklage des Ḳuß und vielen andern Stücken, welche ein so deutliches Gepräge der Originalität an sich tragen, daß ein Plagiat unmöglich gewesen wäre; ebenso von den Schlachtgesängen des Ibn Barraq, des al-Muhalhil und vielen andern Kampfesliedern, welche durch allgemeine Volkstümlichkeit eine genügende Bürgschaft ihrer Echtheit bieten. Mehr oder weniger zweifelhaft und verdächtig sind dagegen fast alle Stücke geringeren Ranges und weniger allgemeiner Bedeutung. Auch die berühmtesten Dichtungen sind jedoch nicht frei von kleineren Veränderungen und Einschiebseln, welche indes bis zu einem gewissen Grade sich erkennen lassen. Das ist die Ansicht al-Kindis, die auch von gelehrten Arabern der Neuzeit geteilt wird. Eine eigentlich kritische Sichtung ist bis jetzt allerdings weder von arabischen noch europäischen Gelehrten vorgenommen worden. Trotz aller Unsicherheit über einzelne Stücke und Stellen läßt sich indes die Verschiedenheit der älteren Beduinenpoesie von der späteren Hofpoesie unter dem Khalifat nicht allzuschwer erkennen und in ihren Grundzügen bestimmen.

Sehr charakteristisch ist vor allem, daß sich unter diesen zahlreichen Gedichten kein größeres Epos findet, ja nicht einmal ein kleineres völlig abgerundetes episches Gedicht, auch kein Ansatz zu dramatischer Poesie in kleineren Dialogen, Scenen oder Wechselgesängen, wie man sie sonst bei verschiedenen nicht gerade sehr hoch civilisierten Völkern trifft, keine Götterhymnen oder religiösen Lieder, auch nicht eine eigentlich abgerundete höhere Lyrik überhaupt, sondern nur eine ausgeprägt persönliche Gelegenheitsdichtung, in welcher meist epische und lyrische Elemente sich mischen. Am meisten dürfte sie sich wohl der Skaldenpoesie der alten Wikinger nähern; doch ist diese schon meist kunstvoller und idealer. Beiden aber ist das gemein, daß sie vorzüglich von Kampf und Abenteuern leben und daß der Held und Dichter meist poetischer ist als sein Gedicht.

Der enge Gesichtskreis, auf den sich die Poesie der alten Araber beschränkt, erklärt sich sehr natürlich aus der im Grunde niedrigen Kulturstufe, auf der sie standen. Was die Seele des Menschen am meisten erhebt, allen seinen Fähigkeiten den weitesten und erhabensten Spielraum giebt, ist eben

die Religion, und damit war es bei den alten Arabern übel bestellt. Wohl hatten die Juden und das Judentum seit unvordenklichen Zeiten Eingang bei ihnen gefunden. Auch christliche Einflüsse drangen früh in den Süden und in den Norden der Halbinsel ein. Weitaus der größere Teil des Volkes hatte indes längst die Vorstellung des einen, wahren Gottes verloren und huldigte der Vielgötterei [1]. Die Hauptform der letzteren scheint erst Sonnen- und Gestirnkultus gewesen zu sein. Im Laufe der Zeit wurden indes all die glänzenden Himmelserscheinungen mehr und mehr personifiziert und stets abergläubischer verehrt. Auch Genien und Heroen, Bäume und Steine wurden zum Gegenstande düstern Wahnglaubens. Jede Familie, jeder Stamm, jeder Ort erhielt nach und nach seinen eigenen Schutzgeist, und um die Kaaba (Ka'ba), den heiligen Stein in Mekka, versammelten sich die 360 Götzenbilder der verschiedenen Stämme. Einige meinten, daß mit diesem Leben alles für den Menschen ein Ende habe, andere glaubten an ein jenseitiges Leben und eine Auferstehung; doch mischten sich in diesen Glauben Wahnvorstellungen verschiedener Art: die Seele des Verstorbenen umflattere in Gestalt einer Eule den von ihr verlassenen Leib; die Toten bedürften eines Reittieres, weshalb man für sie ein Kamel in die Wüste trieb und dort verhungern ließ. Sie glaubten an zahllose böse Geister, die Dschinnen, an Orakel und Zauberei [2]. In hohem Grade waren sie dem Spiel und dem Trunk ergeben. Die Musik stand noch auf niedriger Stufe und wurde von Sklavinnen geübt, deren die Reichen sich zahlreiche hielten. Vielweiberei war unbeschränkt gestattet. Die Witwe ging mit der übrigen Habe eines Verstorbenen an dessen Erben über, und so fanden häufige Ehen zwischen Schwiegersöhnen und Schwiegermüttern statt. Von noch größerer Roheit und Grausamkeit zeugt die Sitte, Mädchen gleich nach der Geburt oder später lebendig zu begraben, sei es aus Mangel an Subsistenzmitteln, sei es, um sie einem späteren unglücklichen Lebenslose zu entziehen.

Lichtseiten in dem nicht eben günstigen Sittengemälde bilden der ritterliche Mut, das hohe Ehrgefühl, die Freigebigkeit, die Gastfreundlichkeit, die Genügsamkeit und männliche Ausdauer der kraftvollen kriegerischen Stämme. Der Umfang ihres Wissens war ein sehr dürftiger. Den höchsten Stolz setzten sie in ihre Abkunft: ein jeder mußte deshalb über die Genealogie und die Heldenthaten seines Stammes wohl unterrichtet sein. Bei Nacht

---

[1] Ernst Osiander, Studien über die vorislâmische Religion der Araber (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VII, 463—505). — Über den Sonnen- und Mondkult der Himjariten vgl. von dems.: Zur himjarischen Alterthumskunde (ebd. XIX, 242. 261 ff.).

[2] Auch ihren Dichtern maßen sie in älterer Zeit die Kunst des „Besprechens" bei. Vgl. J. Goldziher, Bemerkungen zur ältesten Geschichte der arabischen Poesie (Actes du Xe Congrès Intern. des Orientalistes. Leide 1896. Section III, p. 3—5).

waren die Sterne ihre Führer, und einige Kenntnis des Sternhimmels war darum jedem von nöten. Großen Wert legten sie auf die Gesetze, die Reinheit und Fülle ihrer Sprache, und auf die Fertigkeit, sich auch in gebundener Rede mit Reim und Metrum schön und gefällig ausdrücken zu können. Ein gewisser Schwung und eine natürliche Beredsamkeit lag in ihrem Wesen. Für die schönen und erhabenen Erscheinungen der Natur hatten sie einen empfänglichen Sinn. An ihrem schlichten Hirtenleben, an Familie und Stamm, an ihren Herden und Reittieren hingen sie mit kindlicher, selbstzufriedener Innigkeit. Den Hauptinhalt ihres Lebens bildeten jedoch Abenteuer und Kampf, ihre Fehden, Raubzüge, Waffenthaten, nächtliche Wüstenritte und Überfälle, Mord, Totschlag, blutige Rache, dann Sieg und Triumph, Zechgelage und wollüstiges Treiben. An ihren Lagerplätzen rastend, besangen sie dann die Tapferkeit der Gefallenen, den Heldenmut der Sieger, die Hurtigkeit ihrer Tiere, die überstandenen Gefahren, den alten Ruhm ihres Stammes, die eigenen Liebesabenteuer, Schimpf und Schmach ihrer Feinde[1]. In den ersten zwanzig Tagen des Monats Dhû-l-ka'da wurde jährlich ein großer Markt gehalten zu 'Okâz, zwischen Tâïf und Nakhla, drei kleine Tagreisen von Mekka, an einem palmenreichen Orte. Da trafen sich die Männer der verschiedenen Stämme, wie die Isländer in Thingvellir. Da wurden nicht nur Käufe und Verkäufe abgeschlossen, Streithändel beglichen, Geschäfte abgemacht, da traten auch die Dichter der verschiedenen Stämme öffentlich auf und verherrlichten den Ruhm und die Großthaten ihres Stammes, vorab die eigenen[2]. Denn wenn auch jeder dichten durfte, dem das gegeben war, und eine stattliche Zahl von Dichterinnen genannt wird, so waren die Hauptdichter doch auch zugleich die vorzüglichsten Kampfhähne und Helden ihrer Stämme und besangen ganz unbedenklich sich selbst, als das Wichtigste, was es in ihren Augen für die ganze Welt gab.

1. Imru-'l-Kais.

Der gefeiertste dieser kriegerischen Barden ist Imru-'l-Kais[3], nicht ein gewöhnlicher Beduine, sondern ein Stammesfürst, ein König. Er wurde um das Jahr 500 geboren und starb etwa um 540, war also ein Zeitgenosse des hl. Benedikt, dieses segensvollen Bannerträgers der christlichen Kultur. Sein Großvater Hârith beherrschte mehrere der mächtigsten Stämme Mittelarabiens, besonders die Kinda und Ma'add, kämpfte wiederholt gegen die

[1] v. Kremer, Culturgeschichte II, 349.

[2] *Caussin* l. c. I, 296. 297.

[3] In der Transskription der arabischen Eigennamen herrscht wunderbare Mannigfaltigkeit. Hammer-Purgstall schreibt: Imriolkais, Rückert: Amrilkais, Ph. Wolff: Amrulkais, A. Müller: Imrnulkais, v. Kremer: Imra'alkais, Caussin: Imroulcays, L. Cheikho: Amroû oul qays, Backhausen: Imru'ulqais.

arabischen Könige in Syrien und Mesopotamien und erwarb sich für einige Zeit wahrscheinlich die Krone von Hîra (etwa um 518), ward aber mit Hilfe der Perser wieder aus dem Besitze derselben verdrängt. Hâriths ältester Sohn Hodschr, der unter ihm den Stamm der Banû=Açad in Nedschd (Mittelarabien) regierte, zog sich durch seine Härte den Haß derselben zu und ward von ihnen (um 525) getötet. Vor seinem Tode hatte Hodschr noch Zeit gehabt, ein Testament zu machen, in welchem er dem tapfersten seiner Söhne alle seine Habe und das Recht des Königtums über die Kinda und Ma'add vermachte, und ihm den Namen seines Mörders nannte, natürlich mit der Obliegenheit der Blutrache. Sterbend übergab er dieses Testament einem Mann vom Stamme der Banû=Idschl, Namens Amir der Einäugige, und sagte zu ihm: „Suche meinen Sohn Nâfi auf (das war der älteste); wenn er weint und trauert, so verlaß ihn und besuche der Reihe nach meine übrigen Söhne bis auf Imru='l=Kais. Gieb meine Waffen, meine Pferde, mein Silbergeschirr und mein Testament demjenigen unter ihnen, der kein Zeichen des Schmerzes giebt."

Hodschr hatte sich gegen Imru='l=Kais als strengen Vater gezeigt. Nach einem Bericht zürnte er demselben, weil er sich von früher Jugend auf ganz dem Versemachen ergeben hatte, was dem Vater gegen die fürstliche Würde zu verstoßen schien: nach einem andern Bericht hätte Imru='l=Kais in ausgelassenen Gedichten die Ehre des Vaters selbst verletzt. Genug, Hodschr verjagte ihn von seinem Angesicht, und der Prinz trieb sich nun mit einem Trupp leichtfertiger und verzweifelter Gesellen bei verschiedenen Stämmen umher. Bei irgend einer Zisterne oder einem günstigen Jagdgrunde schlugen sie ihr Lager auf, jagten den Tag über, tranken und spielten dann des Abends und ließen sich von den Sklavinnen vorsingen. War die Zisterne erschöpft, so zogen sie ab und setzten ihr tolles Leben an einem andern Platze fort.

Imru='l=Kais befand sich zu Dammun, in der Landschaft Jemen, als ihn der Bote seines sterbenden Vaters erreichte. Denn Nâfi und die andern Söhne hatten beim Empfang der Todesbotschaft sämtlich die tiefste Trauer an den Tag gelegt. Imru='l=Kais aber saß eben mit einem Freunde beim Wein und Würfelspiel. „Dein Vater Hodschr ist ermordet," sagte der Bote. Imru='l=Kais antwortete nicht. Als aber sein Spielgenosse, der eben am Wurfe war, innehielt, sagte er ganz trocken: „Nun, voran! Spiele!" Als die Partie dann zu Ende gespielt war, fügte er bei: „Ich mochte dir das Spiel nicht verderben." Dann nahm er die Botschaft und den letzten Willen seines Vaters entgegen und erkundigte sich nach allen einzelnen Umständen seiner Ermordung. Darauf sagte er: „Als ich Kind war, hat mein Vater mich fortgejagt; jetzt, wo ich Mann geworden, legt er mir die Pflicht auf, sein Blut zu rächen. Heute keine Nüchternheit, aber auch morgen kein

Rausch; heute der Wein, morgen die Geschäfte." Diese Worte sind später zum Sprichwort geworden. Imru-'l-Kais trank sich nun einen gehörigen Rausch an; nachdem er aber wieder nüchtern geworden, schwur er feierlich, kein Fleisch zu essen, keinen Wein zu trinken, sich mit keinem Wohlgeruche zu salben, kein Weib zu berühren und sich sein Haupt nicht zu waschen, bis er das Blut seines Vaters an den Banû-Açad gerächt, ihrer hundert getötet und andern hundert das Stirnhaar abgeschoren.

Als die Banû-Açad von seiner Absicht hörten, schickten sie die Edelsten ihres Stammes zu ihm und boten ihm zur Sühne das Leben eines beliebigen ihrer Häuptlinge an, den er bezeichnen sollte, oder als Loskaufssumme sämtliche Kamele ihres Stammes; allein er wies beide Vorschläge stolz von sich: „Die Araber wissen, daß Hodschr nicht einen seinesgleichen gehabt hat, dessen Tod den seinigen aufwiegen könnte, und ich würde mich entehren, wenn ich Kamele als Preis seines Blutes annähme."

Mit einem ansehnlichen Heer aus den Stämmen der Bakr und Taghlib zog er gegen die Banû-Açad zu Felde. Diese flüchteten zu den Banû-Kinâna, zogen aber plötzlich weiter, als sie vernahmen, daß Imru-'l-Kais sie aufgespürt. Sein nächtlicher Überfall mißglückte deshalb. Nachdem er unter dem Ruf: „Rache dem König! Rache dem Helden!" auf die Zelte eingedrungen war, trat ihm eine alte Frau entgegen und sagte: „Fürst! Uns kann die Rache nicht gelten; wir sind Kinder der Kinâna. Die du suchst, sind gestern Abend entflohen." Imru-'l-Kajs ritt den Flüchtigen nach, erreichte sie mittags an einem Brunnen und richtete ein großes Blutbad unter ihnen an, bis endlich die Nacht die Kämpfenden trennte. Die Banû-Açad setzten alsbald ihre Flucht fort in der Richtung nach ʿIrâk, um sich unter den Schutz Mundhirs, des Königs von Hira, zu stellen. Imru-'l-Kais wollte ihnen sogleich nachsetzen; doch seine Krieger weigerten sich, ihm zu folgen. „Es ist genug," sagten sie, „du bist gerächt." — „Nein, bei Gott!" schrie er, „ich habe mich weder an der Familie Kahils gerächt noch an den andern Söhnen Açads." — „Freilich," erwiderten sie. „Übrigens folgen wir dir nicht mehr; du bist ein Unglücksmensch!"

Von seinen bisherigen Genossen verlassen, wandte er sich nun zu den Azd-Schonua an der Grenze von Hidschâz und Jemen, und von ihnen zurückgewiesen an einen himjaritischen Fürsten in Jemen selbst, der mit ihm verwandt war und ihm fünfhundert Mann versprach. Dieser starb aber, bevor er seine Zusage einlösen konnte, und sein Nachfolger schob die versprochene Hilfe von einer Frist zur andern hinaus, bis ihn endlich Imru-'l-Kais mit seinen Bitten ermüdete und mit scharfen Spottversen stachelte. Dem kleinen Heer schlossen sich noch zahlreiche Abenteurer an und einige Soldtruppen von den Stämmen der Maʿadd. Auf dem Marsch besuchte Imru-'l-Kajs zu Tebâla ein vielverehrtes Götzenbild, Dhû-'l Kholâçat,

um bei ihm das Los über den Ausgang seines Unternehmens zu befragen. Von den drei Lospfeilen „Thu es“, „Laß es“, „Warte zu“ zog er dreimal den Pfeil mit der Mahnung „Laß es!“ Da faßte er alle drei Pfeile, zerbrach sie, schleuderte sie dem Götzen ins Gesicht und rief: „Erbärmlicher! Wenn dein Vater getötet worden wäre, würdest du nicht verbieten, ihn zu rächen!“

Sein Zug nahm aber ein übles Ende. Die Banû-Açad erhielten Verstärkung durch Mundhir III., König von Hira, den Perserkönig Chosru Anoschirwân (Chosroës) und von dem Stamm der Banû Bakr Wâil. Als die zwei Heere an den Grenzen von 'Irâk zusammentrafen, entwichen die Araber aus Jemen und die Soldtruppen der Ma'add beim ersten Stoß. Imru-'l-Kais sah sich dadurch selbst zur Flucht gezwungen und suchte Schutz bei Hârith, dem Häuptling eines Zweiges des Stammes der Temim. Der König von Hira bedrohte jedoch diesen mit Krieg, wenn er seinen Schützling nicht alsbald ausliefere, und Imru-'l-Kais entging nur mit Not der ihm drohenden Auslieferung; doch gelang es ihm, nicht nur seine Person, sondern auch die ihm gebliebenen Waffen und Kostbarkeiten in Sicherheit zu bringen. Als das Wertvollste galten seine fünf Waffenrüstungen, lauter Erbstücke, welche von dem Stammherrn Akil el Morâr durch viele Geschlechter auf diesen seinen Nachkommen gelangt waren.

In dieser Not flüchtete Imru-'l-Kais zu 'Amr, einem Sohne des Königs von Hira und der Hind, welche eine Schwester seines Vaters Hodschr war. Er besang ihn in schmeichelhaften Versen und erinnerte ihn an ihre Verwandtschaft. Amr nahm ihn auch in seinen Schutz. Doch König Mundhir erfuhr bald davon, und Imru-'l-Kais mußte wieder weiter fliehen. Nicht besser ging es ihm bei Sade, der von väterlicher Seite sein Bruder war, dessen Mutter aber noch vor seiner Geburt von dem Vater verstoßen worden.

Erst in Nedschd (Mittelarabien) beim Stamm der Banû-Tajj fand der von Mundhirs Spähern umhergehetzte Fürst nach abermaliger großer Gefahr etwas längere Zuflucht, wie es scheint, etliche Jahre. Er heiratete wenigstens hier eine Tochter dieses Stammes, Umm Dschondab. Auch mit dieser Heirat hatte er aber kein Glück. Eines Tages besuchte ihn der Dichter 'Alkama. Sie gerieten in Streit, weil jeder von ihnen behauptete, der bessere Dichter zu sein. 'Alkama schlug die Frau des Königs zur Schiedsrichterin vor, und sie verfaßten nun beide ein Gedicht mit demselben Grundreim, jeder auf sein Pferd. Imru-'l-Kais sagte von dem seinigen:

„Das Bein (des Reiters), das es drückt, entflammt seinen Eifer; die Peitsche beflügelt seinen Lauf; noch angeeifert durch die Stimme, sprengt es dahin wie ein Wahnsinniger, den Hals weit nach vorn reckend.“

'Alkama dagegen sang von seinem Roß:

„Den Kopf auf den Zaum beugend, der es zurückhält, fliegt es dahin mit der Schnelligkeit einer Antilope, deren Flanken im raschen Lauf vom Schweiße triefen.“

Umm Dschondab erklärte das Gedicht des ʿAlkama für das bessere, und als ihr Gatte um den Grund fragte, sagte sie: „ʿAlkamas Renner ist besser als der deinige; du spornst dein Pferd mit Stimme, Bein und Peitsche an, während das des Abû Obeida (Vorname des ʿAlkama) bloß zurückgehalten zu werden braucht.“ Auf dieses hin verstieß Imru-'l-Kais seine Gattin, und ʿAlkama heiratete sie alsbald.

Eine neue Verwicklung entstand dadurch, daß Amir, der Sohn des Dschowain, ein von seinem Stamme Verstoßener, sich der Tochter des Imru-'l-Kais, seiner Waffen und Kamele bemächtigen wollte. Imru-'l-Kais flüchtete deshalb vor ihm zu Abû-Hanbal-Hâritha. Dadurch entstand innerer Hader im Stamme der Banû-Tajj, und der unglückselige Flüchtling konnte auch hier nicht länger bleiben.

Sein nächster Beschützer war ein jüdischer Fürst Samuel (Samau'al), Sohn des ʿÂdijâ, der auf dem festen Schlosse El Ablak bei Taimâ wohnte. Dieser nahm ihn glänzend auf, wies ihm den prächtigsten Saal seines Schlosses an, seiner Tochter Hind aber ein herrliches Zelt. Der unstäte Dichter-König beschloß nun, gegen den König von Hira, der sich persischer Gunst erfreute, Unterstützung bei den Römern zu suchen. Unter dem Schutze seines Vetters Jazîd ließ er seine Tochter, seine fünf Rüstungen und was er sonst noch besaß, bei dem Juden Samuel zurück und begab sich selbst nach Konstantinopel zu Kaiser Justinian (um 535). Das verbürgen Berichte des Prokopius und Nonnosus, bei welchen der Name aber abgekürzt als „Kais“ (Caisus) erscheint[1]. Nach Nonnosus ward er vom Kaiser ehrenvoll und freundlich aufgenommen und mit der Verwaltung Palästinas betraut. Nach den arabischen Berichten verliebte sich der schon in seiner Jugend weibersüchtige Häuptling in eine byzantinische Prinzessin, der „Kaisar“ aber gab ihm ein Heer, um seinen früheren Familienbesitz zurückzuerobern, und so zog Imru-'l-Kais an der Spitze eines Heeres nach Arabien zurück. Unterdessen fand sich jedoch ein Araber vom Stamme der Banû-Açad, dem Imru-'l-Kais einen Bruder getötet, in Konstantinopel ein, schilderte ihn dem Kaiser als einen Wüstling, der ihn selbst durch seine Liebeshändel mit einer Prinzessin entehrt hätte und sich dessen in Asien rühmte. Darauf soll der Kaiser ein vergiftetes Prachtgewand an Imru-'l-Kais gesandt haben und dieser daran unterwegs gestorben sein. Dieser Beziehung der Herkules- und Nessussage auf den unglücklichen Fürsten liegt wahrscheinlich die Thatsache zu Grunde, daß er unterwegs an einer ungewöhnlichen Krankheit starb. Man nannte ihn Dhû-l Kurûh (den „Mann mit den Geschwüren“), häufiger aber

[1] *Ὁ δὲ Καϊσὸς οὗτος γένους μὲν ἦν τοῦ φυλαρχικοῦ καὶ διαφερόντως ἀγαθὸς τὰ πολέμια, τῶν δέ τινα Ἑσμφαῖον ξυγγενῶν κτείνας εἰς γῆν ἔφευγεν, ἣ δὲ ἔρημος παντάπασιν ἀνθρώπων ἐστίν* (*Procopius*, ex rec. *Gu. Dindorfii* I [Bonnae 1833], 106).

El-Malik-ed-dhillil (den „umherirrenden König"). Er soll (um 540) in Ancyra (Angora) gestorben sein. Kurz vor seinem Tode sah er daselbst am Fuße des Berges Assib das Grab einer fremden Fürstin und machte darauf die Verse:

O Nachbarin! rasch naht die Stunde, da komme ich, um dich zu sehn,
Und werde bleiben hier zu Hause, solang der Berg Assib wird stehn.
O Nachbarin! wir beide kamen als Fremde in dies ferne Land;
Doch in der Ferne reichen Fremde sich gleich Verwandten ihre Hand.

In dem Leben dieses seltsamen Beduinenfürsten wäre augenscheinlich Stoff genug zu einer Odyssee vorhanden gewesen. Man erlebt eine grausame Enttäuschung, wenn man nun zu seiner Mu'allaka[1] greift, welche als das schönste seiner Gedichte gefeiert wird und als bestes Muster der Kasside (Qassidah), d. h. der bei den Beduinen beliebtesten Art längerer Gedichte, gilt. Ibn Kutaiba charakterisiert diese eigenartige Dichtungsform folgendermaßen:

„Wie ich von einem Gelehrten gehört habe, begann der Verfasser von Qassiden sie mit der Erwähnung der verlassenen Wohnörter, der vergangenen Zeit und der Spuren früherer Bewohner, klagte dann, weinte und redete die Häuser an, bat den Genossen, stille zu stehen, um darin Veranlassung zu finden, über die von dort weggewanderten Bewohner zu sprechen, da die Zeltbewohner sich im Ansiedeln und Fortwandern von den Bewohnern fester Plätze unterschieden, indem sie den Weideplätzen nachgingen, sich von einem Wasserplatz zum andern begaben und die Stelle aufsuchten, wo Regen gefallen war. Dann knüpfte er (der Dichter) daran den erotischen Teil, beklagte das Liebesleid, den tiefen Schmerz über die Trennung und die Heftigkeit seines Gefühls, um dadurch die Herzen zu gewinnen, die Blicke auf sich zu ziehen und Aufmerksamkeit zu erwecken, da das Liebesleid den Gemütern nahe geht und die Herzen ergreift. . . . Wenn er nun sicher war, daß man auf ihn achtete und ihm zuhörte, ließ er darauf eine Andeutung dessen folgen, was man ihm schuldig sei; denn er reiste in seinem Gedichte fort, klagte über Müdigkeit, Wachen, Nachtreisen und die Abmagerung seines männlichen oder weiblichen Reittieres. Nachdem er so wußte, daß er dem, zu welchem er sprach, die Berechtigung seiner Hoffnung und Erwartung von ihm als zwingend dargelegt, und er ihm die ausgestandenen Mühsale der Reise geschildert hatte, fing er das Loblied an, reizte jenen dadurch zur Erkenntlichkeit und trieb ihn zur Freigebigkeit an, indem er ihn über alle seinesgleichen erhob und gegen ihn den Wert alles Großen herabsetzte."[2]

Man könnte also die Kasside ungefähr als Liebeselegie eines fahrenden Ritters definieren, die schließlich in ein Lobesgedicht und Bettelgedicht aus-

---

[1] Herausgegeben von Lette (Leyden 1748); lateinisch von Hengstenberg (Bonn 1823). — Vgl. E. Frenkel, An-Nahhâs' Commentar zur Mu'allaqa des Imruul-Qais. Halle 1876. — Sein Diwân herausgegeben von Mac Guckin de Slane (Paris 1837), Ahlwardt (Divans of the six ancient Arabic Poets. London 1870) u. a. — Vgl. Fr. Rückert, Amrilkais, Der Dichter und König. Stuttgart und Tübingen 1843.

[2] Th. Nöldeke, Beiträge zur Kenntniß der Poesie der alten Araber (Hannover 1863) S. 18.

läuft. Das ist das Wesen zahlloser Kassiden der späteren Zeit. Bei den Mu'allakât ist dieser finanzielle Charakter des zweiten und eigentlichen Hauptteils noch nicht vorhanden. An Stelle des bettlerischen Lobes eines Fürsten oder Großen steht hier zunächst das Lob des Dichters oder seines Stammes oder der eben vorhandene bestimmte Gelegenheitsstoff. Bei dreien der Mu'allakât ist es eine Friedensvermittlung. Imru-'l-Kais aber bleibt in seinem ganzen Gedichte bei seinem eigenen Lobe stehen, und der arabische Grundton zieht sich bis zu Ende durch. Wenn Goethe mit dem „einsichtigen Jones" das Gedicht „weich, froh, glänzend, zierlich, mannigfaltig und anmutig" findet, so sind schon die formellen Vorzüge des Gedichtes damit sehr übertrieben; mit Bezug auf den Inhalt ist dieses Lob aber ganz verschwendet. Wenn nun vollends Hammer[1] meint: „Der Geist brennender Liebe, welcher die Gedichte dieses größten arabischen, vorislamischen Dichters durchglüht, ist der des Hohen Liedes", so klingt dies fast wie Lästerung, da diese brennende Liebe nur die allerroheste Sinnenlust bedeutet, das Gedicht, einige schöne Naturbilder abgerechnet, eigentlich keine höheren und bedeutenden Gedanken enthält. Es steht hier nicht der tragische König vor uns, der, um seinen Vater zu rächen, unstät von Land zu Land irrt, sondern ein unbändiger Wildling, der aus Todesnot und Gefahr zum rohen Genuß stürmt und nach kurzer Wollust wieder in Kampf und Abenteuer. Auch seine Naturbilder sind keineswegs fein, sondern in urkräftiger Fraktur, mit dem Degenknauf gezeichnet.

Zwischen Odheib und Däredsch ins Ferne hinzuspähn,
Saß ich mit den Genossen, den Regen anzusehn,
Von dem der Strich zur Rechten auf Katan seine Flut,
Zur Linken über Jabhbol und Elsitâr entlud.
Da wälzte bei Koteifa das Wasser Schaum und Schlamm
Und warf aufs Antlitz nieder der hohen Eiche Stamm.
Es fuhr von ihm ein Schauer hin über Alkannan
Und trieb des Berges Gemsen hernieder auf den Plan.
In Teimâ aber ließ er nicht einen Palmenschaft
Und kein Gebäude, das nicht von Steinen dauerhaft.
Da sah ich, wie im Gusse Tabir, der Berg, dastand:
Ein greiser Fürst, gewickelt ins streifige Gewand.
Modscheimirs Felsenzacken, umworren vom Gesträuch
Des Gießbachs, sahn dem Rocken an einer Kunkel gleich.

2. Tarafa.

Noch mehr als Imru-'l-Kais trägt Tarafa das Gepräge eines Don Juans der Wüste[2]. Er wurde nicht alt, zwanzig oder höchstens sechsund-

[1] Literaturgeschichte der Araber I, 292. 295.

[2] Fr. Rückert, Sieben Bücher morgenländischer Sagen und Geschichten S. 136. — *Vandenhoff*, Nonnulla Tarafae poetae carmina ex arabico in latinum

zwanzig Jahre. Schon als Kind zeigte er aber große Anlagen zum Versemachen. Als er einmal mit den Seinen auf einer Wanderung bei einer Zisterne rastete, stellte er Netze, um Lerchen zu fangen. Doch keine kam. Erst als man aufsaß, um weiter zu reiten, stellte sich ein ganzer Schwarm ein. Da machte der Knabe die folgenden Verse:

He du Lerche dort in den Gehegen,
Frei ist der Raum dir, Eier magst du legen,
Zwitschern und Körner picken meinetwegen!
Fort ging der Jäger, Furcht darfst du nicht hegen,
Die Sprenkel hob er ab, sei froh deswegen;
Doch gieb nur acht, einst wird er dich erlegen![1]

Während er ein andermal mit Altersgenossen spielte, trug ein Dichter vor zahlreichem Auditorium ein Gedicht vor, welches ein Kamel beschrieb. Niemand beachtete, daß dabei das Reittier in der einen Strophe als Maskulinum, in der andern als Femininum vorkam. Der lebhafte kleine Bursche merkte es gleich und schrie in die erstaunte Versammlung hinein: „Schau! schau! Das Kamel ist zu einer Kamelin geworden." Der Dichter rief ihn zu sich und hieß ihn seine Zunge hervorstrecken. Tarafa gehorchte. Die Zunge war von schwärzlicher Farbe, und der ärgerliche Dichter sagte: „Das ist eine Zunge, die diesem Kinde Unglück bringen wird!"

Und so war es. Früh verwaist und deshalb in Ungebundenheit aufgewachsen, ergab sich Tarafa schon in jungen Jahren dem Trunke, dem Spiele, der Wollust und allen schlechten Leidenschaften, so daß seine Verwandten nichts von ihm wissen wollten, während er, übermütig auf seine Verskunst, in den Tag hinein lebte. Sein älterer Bruder Mabad tadelte ihn einst, daß er seine Kamele frei laufen ließ und die Zeit mit Versemachen vertändelte. „Warum giebst du nicht auf die Kamele acht?" sagte er. „Meinst du, deine Verse werden sie dir zurückbringen, wenn man sie dir stiehlt?" — „Gewiß," antwortete Tarafa, „ich werde sie künftig noch weniger bewachen, damit du siehst, daß meine Verse sie mir zurückbringen können." Richtig wurden die Kamele gestohlen. Tarafa wandte sich an einen Vetter Namens Mâlik um Hilfe. Doch dieser wies ihn hart von sich. Da verfaßte Tarafa seine Mu'allaka, worin er mehrere Anspielungen auf Mâliks Härte machte, aber auch 'Amr, den Sohn eines reichen Mannes Namens Morthad, begeistert lobte. Dieser fühlte sich so geschmeichelt, daß er alsbald seine sieben Söhne zusammenrief und sie aufforderte, jeder dem Dichter zehn Kamele zu geben. Auch drei Enkel des Gefeierten wollten sich

---

sermonem versa etc. Berol. 1895. — Der Diwân seiner Schwester Hirniq herausgegeben von Cheikho (Beirut 1897).

[1] Fr. Rückert, Hamâsa I, 343.

für das ihm gezollte Lob dankbar beweisen, und so hatte Tarafa wieder hundert Kamele, mehr als zuvor.

In seiner Muʿallaka spricht er die Lebemannsmoral dieser freien Wüstensöhne ganz unverfroren aus:

O du, der du die Kampfluſt, den Frohsinn rügst an mir,
Steht mir denn zu verleihen Unsterblichkeit bei dir?
Doch bist du nicht im stande, den Tod zu halten fern,
Dann laß mich, eh' ich sterbe, thun, was ich thue gern.
Und wenn nicht wären drei Dinge dem edlen Mann zur Freud',
Macht' ich mir nichts draus wahrlich, wenn ich müßt' sterben heut.
Das erst' ist, daß ich Tadlern zuvorzukommen weiß
Durch einen Becher Weines, gemischt mit Wasser heiß.
Das zweit' ist, daß Bedrängten ich eil' zur Hilfe baß
Auf einem Pferde bäumend, wild wie der Wolf Gadas.
Das dritt' ist, daß, wenn's nebelt und Nebel auch gefällt,
Ich mir mit einer Schönen die Zeit verkürz' im Zelt,
Deren Fuß- und Armbänder am Baumesstamm Oschar
Zu hängen scheinen, oder am Wunderbaume gar.
Ein Edler stillet seinen Durst, weil er Tage zählt,
Morgen, wenn tot wir, wird man sehn, wen der Tod noch quält.
Ich sehe, daß der Kargen und Gütergier'gen Grab
Ist wie das Grab des Frohen, der nicht schont seine Hab'.
Du siehst zwei Erdenhügel, auf ihnen Steine hart
Mit anderen Gesteinen, im Boden fest, gepaart.
Ich sehe, daß hinraffet die Edelsten der Tod,
Und daß er auch den Geiz'gen mit Gutsverlust bedroht.
Ich sehe, daß das Leben ein Schatz, der jede Nacht
Abnimmt, und was die Tage abnehmen, das zerkracht.
Bei deinem Leben! siehe, der Schleier allbekannt
Ist wie ein Strick, des Ende liegt in des Hirten Hand[1].

Nach diesen Lebensgrundsätzen waren die durch das Preisgedicht erworbenen hundert Kamele bald wieder durchgebracht, und Tarafa saß abermal auf dem Trockenen. Mit seinem mütterlichen Oheim Dscharir, bekannter unter dem Dichternamen Motelammis, zog er an den Hof von Hira, wo damals ʿAmr regierte, derselbe, der zeitweilig dem umherirrenden Imru-'l-Kais Schirm gewährt hatte. ʿAmr nahm sie sehr wohlwollend auf und machte sie zu Gesellschaftern seines Bruders Kâbûs, welcher ihm einst in der Regierung folgen sollte. Dieser war ein Schwelger und Schlemmer wie die beiden Dichter, hatte jedoch seine sultanischen Launen, quälte sie mit Parforcejagden und hielt dann tagelang Schwelgerei, ohne sie beizuziehen. Das erboste sie, und Tarafa verfaßte auf Kâbûs ein bitteres Schmähgedicht, das gelegentlich dem König ʿAmr zu Ohren kam. Als er sich vollends heraus-

[1] Wolff, Muallakat S. 25 ff. 456—468.

nahm, an der Tafel des Königs selbst dessen Tochter beleidigende Anträge zu machen, beschloß ʿAmr, sich der zwei Parasiten zu entledigen. Er knüpfte bei einem von ihnen geäußerten Wunsche an, ihren Vetter Abû-Karib (genannt El Mukabir) wiederzusehen, der als Statthalter unter persischer Hoheit das Küstenland Hedschar oder Bahrain regierte. Zu diesem entließ er sie mit angeblichen Empfehlungsschreiben, welche aber in Wirklichkeit ihre sofortige Hinrichtung verfügten. Doch, wie Rückert sinnig es ausdrückt, die zwei Dichter

Konnten sprechen und singen wohl
Schöne Lieder und Reden,
Schöne Lieder und Reden, die
Jetzt von ihnen noch bleiben;
Aber lesen konnten sie nicht,
Weder lesen noch schreiben.

Motelammis war klug genug, seinen Brief unterwegs zu öffnen und sich von einem mesopotamischen Christen lesen zu lassen, worauf er den Brief in einen Fluß warf und seinen Neffen aufforderte, dasselbe zu thun. Tarafa verabsäumte es, in seinem treuherzigen Leichtsinn, diesem klugen Rat zu folgen, gab seinen Brief ab und wurde, gemäß der Verfügung des Königs, lebendig begraben, etwa um das Jahr 563 oder 564.

3. Hârith.

Hârith, der Sohn des Hillize, gehörte dem Stamme der Banû-Bakri an. Seine Muʿallaka wurde veranlaßt durch einen Streit dieses Stammes mit jenem der Taghlib. Nach einem vierzigjährigen Kriege (dem sogen. Kriege der Bassûs), der durch Pfuscherei bei einem Wettrennen veranlaßt wurde und dann ungezählte Menschenleben verschlang, waren die zwei Stämme übereingekommen, beiderseits eine Anzahl junger kampffähiger Männer als Geiseln an den Hof des Königs von Hira zu senden. Unter dem König ʿAmr, Sohn Mundhirs III., geschah es nun (um 562), daß die Geiseln der Taghlibiten auf sein Geheiß in die Berge der Banû-Tajj zogen und nicht mehr zurückkamen, sondern in der Wüste verschmachteten. Ob sie sich von selbst verirrt oder ob sie absichtlich irregeführt worden, weiß man nicht; genug, der Stamm der Taghlib machte ihre alten Stammesfeinde, die Banû-Bakri, dafür verantwortlich, verlangte von ihnen Blutgeld und forderte sie, als sie sich dessen weigerten, vor den König zu Hira als Schiedsrichter. Vor seinem Throne drohte der alte, unselige Zwist aufs neue emporzulodern; die Wortführer der beiden Stämme warfen sich die herausforderndsten Grobheiten an den Kopf. Nuʿmân, der Redner der Banû-Bakri, beleidigte sogar den König, der sich zu den Taghlib hinneigte. Dieser zürnte sehr und stand auf dem Punkte, Nuʿmân hinrichten zu lassen, als Hârith im Namen der

Banû-Bakri zum Worte griff und aus dem Stegreif das Gedicht deklamierte, das später unter die Mu'allakât aufgenommen wurde.

Es beginnt nach der hergebrachten Schablone mit wehmütigen Erinnerungen an eine frühere Geliebte (die hier Asma heißt), mit dem üblichen Selbsttrost und mit der Beschreibung seines Kameles. Von Vers 15 an geht der Dichter dann zu dem obschwebenden Streitfall über und verteidigt seinen Stamm nach besten Kräften, unter schmeichelhafter Huldigung für 'Amr ben Hind, den königlichen Schiedsrichter.

Hârith sprach mit solchem Feuer, daß die Spitze des Bogens, auf den er sich stützte, in den Handballen eindrang. Weil er am Aussatz litt, hatte man eine Tapete zwischen ihn und den König gestellt. Dieser war aber von seiner Beredsamkeit so entzückt, daß er die Tapete wegnehmen und ihn schließlich an seiner Seite sitzen ließ.

4. 'Amr ibn Kulthûm.

Der Sprecher der Taghlib bei dieser Gelegenheit war 'Amr ibn Kulthûm[1], ein gewaltiger Recke, dessen Mutter Lailâ schon in der Sage eine Rolle spielt. Sie hätte nach dem barbarischen Brauch der Araber gleich nach ihrer Geburt lebendig begraben werden sollen. Der Vater hatte schon den Befehl dazu gegeben; doch die Mutter Hind ließ das Kind durch einen Sklaven verbergen, und eine wunderbare Stimme begütigte den Vater, indem sie ihm versprach, daß das Kind einst die Mutter eines außerordentlichen Helden werden sollte.

Nach dem Berichte des al-Asma'i beantwortete 'Amr ibn Kulthûm die Rede Hâriths ebenfalls mit einem Gedicht, und zwar mit der ihm zugeschriebenen Mu'allaka. Der hochfahrende Ton, den er anschlug, verletzte aber den König, und dieser entschied, daß die Banû-Bakri den Taghlibiten kein Blutgeld zu entrichten brauchten, und gab den ersteren ihre Geiseln heraus. Doch ließ er denselben erst das Stirnhaar scheren und gab dasselbe Hârith, zum Zeichen, daß sie ihm ihre Befreiung dankten.

'Amr ibn Kulthûm beginnt seine Mu'allaka damit, daß er Hind, die Mutter des Königs, auffordert, den guten Wein von Enderûn im Kreise herum zu kredenzen. Dann kommt er auf den obligaten Abschied von seiner Geliebten, die mit sehr massivem Realismus beschrieben wird. Endlich (Vers 23 ff.) redet er den König Abû Hind an und rühmt ihm in hochmütigem, anmaßendem Ton die Vorzüge, Heldenthaten und den kriegerischen Geist selbst der Weiber seines Stammes.

[1] Amrui ben Kelthum Taglebitae Meallakam etc. edidit, in lat. transtulit etc. *L. Kosegarten.* Ienae 1820.

Auf dieses Lob waren die Taghlibiten so stolz, daß das Gedicht das allgemeine Lieblingslied des Stammes wurde, das jeder auswendig wußte. Auf den König von Hira machte es aber jetzt wie später so wenig Eindruck, daß er eines Tages seinen Höflingen die Frage vorlegte, ob es wohl einen Araber gäbe, dessen Mutter sich weigerte, seiner Mutter bei Tisch zu dienen. Als sie sagten, ein solcher wäre ʿAmr ibn Kulthûm, lud der König ihn nebst seiner Mutter zu sich ein. Sie kamen mit großem Gefolge von Kriegern und Frauen. Der König lud den Häuptling zu sich in ein prächtiges Zelt, dessen Mutter Lailâ zu seiner Mutter Hind in ein kleineres Zelt, hart daneben. In beiden Zelten ging es anfangs ganz höflich, der Etikette gemäß zu. Als aber beim Nachtisch die Königin-Mutter Hind von Lailâ verlangte, daß sie ihr eine Schüssel reichen sollte, antwortete diese: „Wer etwas nötig hat, der soll aufstehen und sich selbst bedienen.“ Da Hind ihre Zumutung befehlshaberisch wiederholte, schrie Lailâ laut auf: „O Schmach! o Schande! Herbei, Taghlib!“ Kaum hörte das ihr Sohn, da riß er das Schwert des Königs, die einzige Waffe im Zelt, von der Wand herab und spaltete damit dem König den Kopf. Auf seinen Ruf stürzten sich dann seine Leute auf das Zelt, plünderten es, raubten die Pferde des Königs und entflohen mit ihrer Beute nach ihrer Heimat.

Die Nachkommen des Königs waren zu schwach, um den Mord zu rächen. ʿAmr ibn Kulthûm aber lieferte noch viele andere Heldenthaten und Verse und soll 150 Jahre alt geworden sein. Beim Herannahen des Todes versammelte er seine Söhne um sich und sprach also zu ihnen:

„Ich habe länger gelebt als irgend einer meiner Ahnen; ich gehe jetzt zu ihnen; empfanget weisen Rat aus meiner Erfahrung. So oft ich einen mit Recht oder Unrecht getadelt, traf mich gleicher Tadel mit Recht oder Unrecht. Wer angreift, wird wieder angegriffen. Beleidiget darum keinen; das ist das klügste. Seid wohlwollend und edelmütig gegen eure Freunde und Nachbarn; das ist das Mittel, Achtung zu gewinnen. Duldet nicht, daß man einen Fremden beleidige; ein Mann wiegt oft Tausende auf. Es ist besser, eine Forderung abzuweisen als zu versprechen und nicht zu halten. Wenn einer zu euch spricht, so höret aufmerksam; wenn ihr sprechet, so seid kurz; lange Reden sind nie frei von Thorheit. Der tapferste Krieger ist derjenige, der nicht müde wird, seinen Angriff zu erneuern, und der schönste Tod ist's, im Kampfe zu sterben. Achtet nicht des Menschen, der im Zorn alle Rücksicht vergißt, noch dessen, der auf freundliche Mahnung euch keine Genugthuung giebt. Es giebt nichtige Menschen, von denen nichts zu hoffen und nichts zu fürchten ist; gebt euch keine Mühe, sie zu gewinnen. Endlich nehmt keine Weiber aus eurem Stamm; dergleichen Ehen stiften oft Feindschaft unter den Familien.“

5. Lebîd.

Von Lebîd, dem Sohn des Rabî'a, sind keine Kampfgeschichten erhalten, dagegen manche Anekdoten, die ihn als Dichter feiern. Er hielt Imru-'l-Kais für den ersten, Tarafa für den zweiten, sich selbst aber für den drittgrößten Dichter[1]. Er lebte gegen 90 Jahre in der Zeit der Barbarei, ging mit einer Gesandtschaft des Stammes Kelb zu Mohammed, nahm dessen Lehre an und begleitete ihn auf seiner Flucht nach Medina. Er überlebte den Propheten und ließ sich unter dessen Nachfolger 'Omar in Kûfa nieder und soll da im Alter von 145 Jahren gestorben sein. Es werden Verse angeführt, die er in seinem 120. und in seinem 140. Jahre gedichtet haben soll. Nach anderem Bericht soll er nach seiner Bekehrung nur noch einen Vers gedichtet haben:

> Allâh sei Dank, daß er den Tod nicht eh'r mir sandte,
> Als bis geschmückt ich war mit des Islâms Gewande.

Mohammed konnte selbst nicht regelrecht dichten und war der Poesie überhaupt durchaus abhold. Als charakteristisch, wenn auch nicht historisch, mag deshalb ein Geschichtchen gelten, wonach 'Omar einst durch Mugaira, den Statthalter von Kûfa, den in Kûfa lebenden Dichtern ihre nach ihrer Bekehrung zum Islâm verfaßten Gedichte abfordern ließ. Der Dichter Aghlab lieferte die seinen alsbald ein. Lebîd aber schrieb die zweite Sûre des Korâns ab und übergab sie dem Statthalter mit den Worten: „Das hat mir Gott gegeben, daß es mir die Stelle der Poesie ersetze." Der Khalif setzte darauf Aghlabs Besoldung von 2500 Denaren auf 2000 herab, vermehrte aber die des Lebîd von 2000 auf 2500. Doch bekam auch Aghlab mit Rücksicht auf seinen guten Willen, den er durch rasche Einreichung seiner Verse an den Tag gelegt, die abgezogene Summe wieder.

Lebîds Mu'allaka ist ruhiger als die übrigen. Nach elegischer Klage über seine untreue Geliebte Nowara beschließt er, eine neue zu suchen, und so kommt er darauf, sein Kamel zu beschreiben, auf dem er die Reise machen will. Er vergleicht es mit einer Wolke, einer flüchtigen Eselin, einer wilden Kuh, was einige schöne Naturschilderungen veranlaßt. Dann verkündet er selbstbewußt sein eigenes Lob und das seines Stammes, durchaus nicht nüchtern, sondern recht warm, wenn auch gegen Ende etwas sententiös.

---

[1] Seine Moallaka herausgegeben von Silv. de Sacy (Anhang zu Calila et Dimna. Paris 1816) und Peiper (Breslau 1828). Sein Diwân wurde erst jüngst entdeckt und herausgegeben von Jûsuf Dijâ ad-dîn al-Châlidi (Wien 1880); Ant. Huber (Leiden 1887); C. Brockelmann (Die Gedichte des Lebîd. Leiden 1892). — Vgl. *Sloane*, The poet Lebid, his life, time and fragmentary writings. Leips. 1877. — v. Kremer, Ueber die Gedichte des Labyd. Wien 1881.

6. Zuhair.

Zuhair, der Sohn des Abû Solma, gehörte dem Stamme der Mozeina, einem Seitenstamm der Banû-Tamim, an. Verwandt mit den Murra von Dhobiân, verherrlichte er mehrere Mitglieder dieser Familie. Seine erste Frau hieß Umm-Aufa; da ihre Kinder in frühem Alter starben, entzweite er sich mit ihr und verstieß sie, um eine zweite Ehe einzugehen; doch fühlte er darüber später ernstliche Reue. Um 627, fast hundert Jahre alt, traf er noch mit Mohammed zusammen. Als dieser ihn sah, sagte er: „Allâh! bewahre mich vor dem Teufel, der diesen Menschen inspiriert!“ Darauf soll Zuhair keinen einzigen Vers mehr gemacht haben[1].

Seine Mu'allaka verfolgt den Zweck, die zwei Stämme der Abs und der Dhobiân miteinander auszusöhnen, welche nach bereits vierzigjähriger Fehde beinahe im Begriffe standen, die angeknüpften Friedensunterhandlungen wieder abzubrechen und abermals zu den Waffen zu greifen. Nach dem üblichen, der Frau gewidmeten Eingang wendet er sich in kraftvoller Sprache an Hârith ben Auf und Harem ben Senân, die zwei Männer aus dem Geschlechte Gaith ben Morra von Dhobiân, welche dem Stamm Abs gegenüber die Blutsühne übernommen hatten, indem sie sich erboten, jedem dieses Stammes, der einen Toten zu rächen hatte, die Rache durch eine Anzahl von Kamelen abzukaufen.

Beim Haus, um welches wallen mit betendem Geräusch
Die Männer, die es bauten, von Dschorham und Koraisch,
Schwör' ich's, daß ihr erfunden seid als die Fürsten zwei,
Einfaches und Verschlung'nes zu ordnen, was es sei.
Von Gaith ben Morra machten zwei edle Männer gut
Das zwischen Stammverwandten so lang vergoss'ne Blut.
Durch euch sind Abs und Dhobiân nun ausgesöhnt geblieben,
Die mit der Salbe Manschams einander aufgerieben.
Ihr sprachet: Wenn erwirken wir können hier den Frieden
Durch Gut und gute Worte, so ist uns Heil beschieden.
Ihr habt ihn wohl und glücklich zu solchem Ziel gelenkt,
Wo niemand ist beleidigt und niemand ist gekränkt.
Erhabne auf den Firsten Ma'adds! Gott leitet euch,
Wer seinen Schatz der Ehre zum Opfer bringt, wird reich.
Die Wunden haben tausend Kamele heil gemacht,
Von Männern, die den Krieg nicht verschuldet, dargebracht,
Ja, dargebracht vom Volke zu Volk als Blutschuldzoll,
Da sie des Bluts vergossen selbst keinen Schröpfkopf voll.
Da wurden reich die Leute von eurem Erbbesitz
An jährigen Kamelen, an deren Ohr ein Schlitz.

[1] *Landberg*, Primeurs arabes fasc. II. Leyde 1889. — K. Dyroff, Zur Geschichte der Überlieferung des Zuhairdiwans mit einem Anhang unedierter Gedichte Zuhairs. München 1892.

Sie, die der Blutdurst lange geweidet, und zur Flut
Hinabgestiegen, welche von Waffen schäumt und Blut.
Dort spendeten einander sie des Verderbens Trank,
Und suchten dann das Futter, das übel macht und krank.
Doch eure Lanzen wählten nicht zu des Frevels Ziel
Den Ben Nuheil, noch jenen, der auf Muthallem fiel.
Sie wurden nicht im Kampfe vom Blute Naufals rot,
Die Unerschrocknen, oder von Ben Muhassems Tod.
Nun seh' ich gleichwohl jeden von euch zum Blutabkauf
Den Kern der Herde treiben den Hügelhang hinauf,
Zur Siedlung eines Stammes, den seine Feinde scheun,
Der wehrhaft in der Nacht ist, wo ihm Gefahren dräun;
An dem das Ziel der Rache kein Grollender erreicht,
Aus dessen Schutz kein Frevler wird ausgeliefert leicht.
O edler Stamm, an welchem sich Dhamdhams Sohn Hussein
Verging, als den Verträgen er sich entzog allein;
Der in des Busens Falten den Grimm verborgen trug,
Ihn hütend, daß zu früh er daraus hervor nicht schlug.
Er dachte: Erst vollbring' ich mein Werk und schirme dann
Mich vor dem Feinde hinter dem Heer von Roß und Mann.
Da macht er seinen Anfall, nicht scheuend Zelt an Zelt,
Den Platz, wo ihr Rastlager die Geiermutter hält,
Den Platz, wo sich der Löwe dehnt, der in Waffen starrt,
Der mähnige, dem niemals die Klau' beschnitten ward;
Der kühne, der, beleidigt, Beleidigung geschwind
Vergilt und, unbeleidigt, Beleid'gung selbst beginnt.
O bring den Bundsgenossen von mir die Botschaft nur,
Und auch dem Volk von Dhobiân: Vergeßt nicht euern Schwur!
Verberget nicht vor Gott, was ihr hegt in eurer Brust,
Verheimlichend! Was Gott ihr verbergt, ist ihm bewußt;
Sei es nun aufgehoben und in das Buch gestellt
Zum Tag der Rechnung, oder die Strafe gleich gefällt.
Der Krieg ist, wie gekostet ihr habet sein Gericht,
Ein nicht vom Hörensagen mutmaßlicher Bericht.
Ja, wo ihr ihn erwecket, erweckt ihr eine Schand',
Und wo ihr auf ihn störet, ist aufgestört ein Brand.
Das Weh wird euch zermalmen, schwer wie ein Mühlstein ruht,
Zweimal im Jahr wird's hecken und werfen Zwillingsbrut.
Es wird euch Knaben hecken, die einst euch machen stöhnen,
Wie Ahmer Aad, und wird sie großsäugen und entwöhnen.
Es wird euch Segen tragen, desgleichen Iraks Feld
Nie eintrug seinen Bauern an Scheffeln und an Geld.
Ich bin der Lebensmühsal geworden satt; und wer
Gelebt hat achtzig Jahre, o glaub mir, satt wird der.
Ich weiß, was da ist heute und was da gestern war;
Was aber morgen sein wird, ist mir nicht offenbar.
Ich sah das blinde Schicksal umtasten nach dem Fang:
Wen's greift, der stirbt, und wen es verfehlt, der altert lang.
Wer sich nicht in die Leute vielfältig schicken kann,

Den wird ein Huf hier treten und beißen dort ein Zahn.
Wer seine Ehre wahret mit Huld, der wahret sie;
Und wer nicht Tadel scheuet, entgeht dem Tadel nie.
Wer Gutes hat zu spenden und karg es vorenthält,
Den schilt man, und entbehrlich macht er sich selbst der Welt.
Wer Wort hält, meidet Rüge; und wer zur stillen Pflicht
Sich mit dem Herzen wendet, kommt ins Gedränge nicht.
Vorm Stricke des Geschickes wer flieht, den wird es fahn,
Und legt er an den Himmel Strickleitern selber an.
Doch wer die Huld hinwendet, wo sie nicht angewandt,
Dem wird das Lob zu Tadel und Reu' wird ihm bekannt.
Wer trotzt dem stumpfen Ende der Lanze, dem gebeut
Mit Schreck das scharfe Ob're, woran die Spitze dräut.
Doch wer nicht seinen Brunnen mit Waffen schützen kann,
Reißt selbst ihn ein; und den, der nicht angreift, greift man an.
Wer in die Fremde wandert, verliert den Freund zu Haus;
Und wer sich nicht auszeichnet, den zeichnet niemand aus.
Wer alles sich läßt bieten, was immer man ihm beut,
Und keiner Schmach sich weigert, der hat's zuletzt bereut.
Was immer ist im Menschen von angeborner Art,
Ob er's verborgen halte, doch hat sich's offenbart.
Hat irgend dir gefallen ein Mann, solang er schweigt;
Sobald er redet, fällt er im Wert dir oder steigt.
Des Menschen Zung' ist halb er, und halb ist er sein Mut;
Das übrige an ihm ein Gebild aus Fleisch und Blut.
Der Thorheit eines Greisen folgt keine Weisheit nach;
Doch wenn ein Jüngling thöret, so werd' er weis' hernach.
Du batest und man gab dir, batst wieder und man gab
Dir wieder, bitte weiter, und endlich schlägt man's ab[1].

7. ʿAntara.

Die abenteuerlichste Gestalt unter diesen altarabischen Barden ist nächst Imru-'l-Kais entschieden ʿAntara, der Sohn des Scheddâd vom Stamme ʿAbs und einer abessinischen Sklavin Namens Zebibe[2]. Er hatte den Beinamen „ʿAntara mit der Hasenscharte" und war einer der Haupthelden in dem „Krieg um das Pferd Dâhis", welcher vierzig Jahre lang zwischen den zwei Stämmen der ʿAbs und Dhobiân wütete. Ein anderer Beiname, „der Rabe", bezog sich auf seine schwarze Farbe und seine Abkunft von einer Negerin. Nach dem bestehenden Brauch war er als Sohn einer Sklavin ebenfalls Sklave und hütete als solcher die Kamele seines Vaters. Nachdem er wiederholt Proben seiner Kraft und Tapferkeit gegeben, ging er seinen Vater um die Freiheit an. Dieser wies ihn unwillig ab. Nicht lange danach, von Feinden umzingelt, sah sich Scheddâd genötigt, seinen Sklaven-

[1] Rückert, Hamâsa I, 147—151.
[2] H. Thorbecke, ʿAntarah, ein vorislamischer Dichter. Leipzig 1867.

sohn um Hilfe anzurufen. „Greif an, ʿAntara!" rief er. — „Ein Sklave", erwiderte ʿAntara, „ist nicht zum Kampfe gemacht, er kann höchstens Kamele melken!" — „Greif an, ʿAntara!" wiederholte der Vater, „du bist nicht mehr Sklave, du bist frei." Kaum hatte ʿAntara diese Zusicherung, so stürzte er sich auf die Feinde, befreite seinen Vater aus dem Gedränge und jagte den Feinden alle ihre Beute ab. Von da an war er überall mit dabei und zeichnete sich als Krieger wie als Dichter aus. Die stolzen Araber konnten aber seine Abkunft nicht vergessen. Nachdem er einmal den Stammeshäuptling Kais und viele seiner Stammesgenossen vom sicheren Verderben freigekämpft, sagte Kais: „Wir danken unsere Haut dem Sohn der Negerin." Als ʿAntara das hörte, machte er ein längeres Gedicht gegen Kais, worin er sagte:

Von Abs stamm' ich zur Hälfte und führe reines Blut,
Die andere Hälfte aber schirmt meines Schwertes Hut.
Wenn Neffen stolzer Onkel und Tanten zitternd stehn
Und zagend sich anstarren, darf ich mich lassen sehn!

Wie die Sage meldet, freite er um Abla, die Tochter seines väterlichen Ohms Mâlik, und hatte, nachdem er diesem und seinem Sohne ʿAmr große Dienste geleistet, die Zusage zur Heirat erhalten. Doch beide betrachteten die Verschwägerung mit dem Sohne einer Sklavin als eine Schmach und setzten deshalb als Bedingung ein sehr gefährliches Unternehmen, in welchem nach ihrer Berechnung ʿAntara unmöglich mit dem Leben davonkommen konnte. Als ʿAntara jedoch über alle Gefahren triumphierte und Mâlik keinen Vorwand mehr hatte, machte er sich mit seiner ganzen Familie auf und davon und ließ sich fern von seinem Stamme nieder. ʿAntara ließ sich indes in seiner Liebe zu Abla nicht irre machen. Als verschiedenes Unheil über die Ihrigen hereinbrach, eilte er als Retter herbei und gewann endlich durch seinen Edelmut die Hand der ersehnten Braut.

In dem langen Kampfe seines Stammes gegen die Dhobiân zeichnete er sich wiederholt aus. In dem Kampfe zu Dhû-'l-Moraikib tötete er Dhamdham, einen der tapfersten Murra-Krieger; am Tage bei Furûk befreite er das stark bedrohte Lager. Er überlebte den ganzen Krieg und starb erst kurze Zeit vor Mohammeds Auftreten (etwa um 615). Über die Art seines Todes gehen die Nachrichten auseinander. Mohammed soll von ihm gesagt haben: „Es ist mir noch nie ein Araber so geschildert worden, daß ich Lust bekommen hätte, ihn zu sehen, außer ʿAntara."

Dieser Ausspruch hat wohl mit beigetragen, daß ʿAntara von all den Helden der alten Zeit der volkstümlichste geworden und geblieben ist. Die vielen Abenteuer, die er um Ablas willen bestand, wie die Heldenthaten, die er für seinen Stamm verrichtete, lebten in Lied und Sage fort und wurden

in der Folge immer weiter ausgesponnen. Ein späterer Schriftsteller sammelte alle diese Geschichten, verband sie mit einer Menge von Zügen aus der Zeitgeschichte, die er aus alten Schriftstellern wie Açma'i und Abû Obeida schöpfte, spann die gegebenen Einzelheiten weiter aus und schuf so einen historischen Roman von gewaltigem Umfange. In Folioausgabe füllt derselbe 10 Bände, in Oktav 36 Bände. Das Werk giebt ein überaus treues Bild von dem Leben der alten Beduinen, deren Sitten im Laufe der Zeit sich kaum verändert haben, von ihrer Gastfreundschaft, ihrer furchtbaren Rachsucht, ihren Liebeshändeln, ihrer Freigebigkeit, ihren Raubzügen, ihrer Liebe zur Poesie. Mehr als irgend etwas anderes zeigt dieser Roman, welcher prachtvolle Stoff zu größeren epischen Werken bei den Arabern vorhanden gewesen wäre, wenn nicht barbarische Rauflust und später der Fanatismus des Islâms alle höhere Bildung für Jahrhunderte zurückgedrängt hätte.

Zweites Kapitel.

Die altarabische Dichtung und das Christentum.

Die Mu'allakât bezeichnen wohl ungefähr den Charakter der altarabischen Poesie überhaupt und den Höhepunkt, welchen sie vor Mohammed erreichte, bilden aber nur einen ziemlich kleinen Bruchteil der Gedichte, welche wenigstens in späterer Fassung und Niederschrift sich aus jenen Tagen bis auf unsere Zeit erhalten haben. Wenn wir deshalb den vorislâmischen Bildungsstand der Araber nicht einseitig beurteilen wollen, müssen wir den Blick auch noch auf einige andere Dichter richten, welche neben jenen der Mu'allakât großes Ansehen erlangt haben, sowie auf die Sammlungen, in welchen Stücke von mehreren hundert Dichtern vereinigt sind, endlich auf die seltsamen Überlieferungen, welche die Existenz altchristlicher Dichter, wenn nicht mit Sicherheit, doch mit großer Wahrscheinlichkeit verbürgen.

1. Nâbigha, der Hofpoet von Hira.

Als der bedeutendste Dichter neben Imru-'l-Kais galt bei den Arabern selbst nicht einer der sechs andern Mu'allakât-Dichter, sondern Nâbigha Dhobjâni, d. h. vom Stamme Dhobiân[1]. Er lebte etwa von 535 bis zum Ende des 6. Jahrhunderts und stand in hoher Gunst bei drei aufeinander folgenden

[1] A. Socin, Die Diwâne der Dichter Nâbigha, 'Urwa, Hâtim, 'Alkama und Farazdak (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXI, 667—715). — Le diwân de Nabiga publié par *H. Derenbourg* (Journ. Asiat. Paris 1868. 1869); Complément (ibid. 1899).

Königen von Hira, bei Mundhir III., Mundhir IV. und bei dessen Sohn No'mân V. Abû Kâbûs. Er wurde für seine Verse so reichlich von ihnen beschenkt, daß er bei Tafel nur mehr goldene und silberne Gefäße gebrauchte. Wir haben keine eingehende Schilderung des Hofes von Hira; die Stadt lag indes nur etwa zehn Meilen südlich von dem einstigen Babylon, am Euphratstrom und stand mit dem glänzenden Kaiserhofe von Persien wie mit dem oströmischen Reiche in regem Verkehr. Es war die Zeit, wo der baulustige Kaiser Justinian auch Syrien mit den herrlichsten Bauten geschmückt hatte[1]. Es ist kaum ein Zweifel, daß der poetische Sohn der Wüste in Hira nicht nur mit der städtischen und höfischen Kultur jener Zeit in Berührung trat, sondern auch mit christlichen Ideen und Verhältnissen. Ein Araber Namens 'Adi, der des Persischen wie des Arabischen kundig war, wurde wegen seiner Kenntnisse von dem Perserkönig Chosru Anoschirwân als Schreiber in seinen Dienst genommen und unter seinem Nachfolger als Gesandter nach Byzanz geschickt; später trat er in den Dienst des Königs No'mân V. von Hira, der unter seinem Einfluß das Christentum annahm. 'Adi gelangte bei ihm zu höchster Gunst und erhielt sogar die Hand seiner Tochter Hind, welche er zum erstenmal sah, als sie in der Kirche von Tumma zur Kommunion ging. Als 'Adi später beim König in Ungnade fiel und verräterischerweise umgebracht wurde, ging sie in ein Kloster, das von dieser Zeit an Dair Hind, d. h. Kloster der Hind, hieß[2]. Eine noch durch einen arabischen Schriftsteller erhaltene Inschrift bezeichnet sie als Stifterin der Kirche[3]. Zwei andere Klöster, eines bei Hira, ein anderes bei dem nicht weit entlegenen Seleucia, das schon am Ende des 4. Jahrhunderts einen Bischof hatte, erwähnt Assemani[4].

Nâbigha Dhobjâni besaß in höchstem Grade die Gunst und das Vertrauen des Königs No'mân, wurde von ihm zur Tafel gezogen und war bei all seinen Vergnügungen mit dabei. Das verleitete ihn zu allzu großer Vertraulichkeit gegenüber der Königin Motedscharrada, welche er einmal in ihrem Gemache überraschte und dann in einem galanten, höfischen Gedichte besang. Ein Nebenbuhler hinterbrachte es dem König, und der Dichter

---

[1] *Procopii Caesariensis* De aedificiis Dn. Iustiniani lib. V (ed. *Dindorf* III [Bonnae 1838], 309 sq.). — Schon vor Justinian I. war das nördliche Syrien reich an Kirchen. Die Zahl der Kirchen, welche vom 4. bis 6. Jahrhundert zwischen Aleppo, Apamea und Antiochien gebaut wurden, soll sich allein schon auf 300 belaufen haben. Siehe P. M. Jullien S. J., Altchristliche Ruinen Nordsyriens (Die katholischen Missionen 1894, Nr. 2, S. 35).

[2] *Caussin de Perceval*, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme II (Paris 1847), 139—151.

[3] A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland I (Berlin 1885), 20.

[4] Bibl. Orient. tom. III, pars 2, p. 598.

konnte nur durch schleunige Flucht sich der Strafe entziehen. Er ging keineswegs in die Wüste zurück, sondern an den Hof der Ghassâniden in Syrien, wo ihn König 'Amr IV., Hâriths Sohn, freundlich aufnahm. Er verblieb auch noch einige Zeit bei dessen Nachfolger. Da es aber hier nicht so reiche Geschenke und kein so flottes Leben gab, sehnte er sich an den Hof von Hira zurück und wagte es endlich, selbst dahin zu gehen und eine Aussöhnung zu versuchen. Da er hörte, daß der König erkrankt sei, verfaßte er ein Gedicht, das, nach dem üblichen elegischen Eingang, das Lob No'mâns in vollen Tönen sang und ihn zu edler Verzeihung zu bewegen suchte. Zwei Araber von der Familie Fezâra, denen er sich angeschlossen, gingen voraus, um die Versöhnung einzuleiten. Sie trafen den Fürsten bereits wiederhergestellt und ließen ihm durch eine Sängerin das Gedicht Nâbighas vortragen[1]:

Dem Hirsche gleich eilt mein Kamel, zu No'mân mich zu tragen,
Dem König, den ich nah und fern seh' über alle ragen.

Und wirken, wie der König wirkt, seh' ich von allen keinen,
Und auszunehmen wüßt' ich von den Menschen auch nicht einen,

Als Salomon, den einzigen, da Gott zu ihm geredet:
Steh vor der Schöpfung, daß du sie beschirmest unbefehdet!

Und unterwirf die Dschinnen dir! Ich aber will gestatten
Denselben, Tadmor aufzubaun mit Säulen und mit Platten.

Wer nun gehorcht, dem mögest du vergelten nach Gebühren,
Wie sein Gehorsam es verdient, und ihn zum Rechte führen;

Wer aber trotzt, am Trotze sollst die Strafe du vollstrecken,
Die ab vom Frevel mahnt, und nie mit Drohung sollst du schrecken,

Als ebenbürt'ger Gegner nur, und denen du willst rauben
Den Vorsprung auf der Bahn, wo hin zum Ziel die Renner schnauben.

Urteile, wie geurteilt hat das Mädchen dort im Gaue,
Als sie die Tauben fliegen sah hin zu des Baches Taue.

Sie rief: O daß der ganze Flug von Tauben hier sich füge
Zu meiner Taub', und obendrein die Hälfte, daß mir's g'nüge!

Hin durch die Bergschlucht flogen sie; und, sie verfolgend, blinkte
Ein Aug' krystallklar, das sich nicht der Blödheit wegen schminkte.

Und als der Flug gezählet ward, da fanden, wie sie zählte,
Sich neunundneunzig, keine war darüber, keine fehlte.

Da war das Taubenhundert voll durch ihre Taub' erschienen,
Und nicht verrechnet hatte sie sich in der Eil' an ihnen.

---

[1] *Caussin* l. c. II, 503 ss.

Doch du, beim Leben dessen, dem ich weihte unverdrossen
Die Wallfahrt! und bei dem, was dort den Opferstein begossen!

Beim Schutz, in dessen Sicherheit geschirmte Vögel gasten,
Wo Mekkas Karawanen zwischen Gil und Sa'ad rasten!

Hab' ich gethan, was mir von dir verdiente Zorn zu bringen,
So müsse nie mehr diese Hand die Peitsche können schwingen!

So müsse Gott mit einem Leid mich strafen, dran sich weide
Das Auge derer, die mich dir verleumdeten aus Neide!

Dies sag' ich, mich zu reinigen von dem, was mich beschmitzet,
Vom Gifte, dessen Sprühungen mir heiß aufs Herz gespritzet.

Halt ein! dein Leben sei erkauft um aller Menschen Leben,
Um alles, was von Herden mir und Söhnen wird gegeben!

Ich bin berichtet, daß Abû Kâbûs mich ließ bedräuen;
Und wer verliert die Fassung nicht beim Brüllen eines Leuen?

Den Lobpreis bring' ich dar, ob mir dein Sinn zur Huld sich lenke.
Beschirme Gottes Gnade dich! Ich suche nicht Geschenke.

Ich suche nur Entschuldigung; und wirst du sie versagen,
So muß mich in die weite Welt unstetes Irren tragen![1]

Als der König dieses Gedicht vernommen, rief er aus: „Bei Gott! Diese Verse sind von Nâbigha!" Da traten die zwei Araber aus Fezâra herbei, baten um die Begnadigung des Dichters und erhielten sie. No'mân verlangte alsbald ihn zu sehen. Er kam, und der König lud ihn ein, mit ihm zu trinken. Nâbigha benutzte die Gelegenheit, ihm einige seiner neueren Gedichte vorzutragen. Da trieben die Hirten des Königs eben eine Herde von hundert schwarzen Kamelen von der Weide heim. Das war eine Seltenheit von hohem Werte. Außer No'mân Abû-Kâbûs besaß kaum ein Araber eine Kamelherde von dieser Farbe. In seiner Freude aber sagte er: „Vater Omâmas! Diese Kamele sind dein, mit ihren Hirten, Zelten und Hunden!" Und von da ab störte fürder nichts mehr das gute Einvernehmen zwischen König und Dichter.

Nâbigha scheint sich um das Christentum nicht gekümmert zu haben, sondern Heide und Beduine geblieben zu sein. Als solcher zog er gelegentlich nach Jathrib (Medina) und auf den Markt von 'Okâz und trug da seine Gedichte vor. Er verwandte große Sorgfalt auf Ausdruck und Reim und wurde gerade deshalb sehr bewundert. Doch hatte er auch seine schwachen Stunden, und so geschah es, daß ihn bei einem poetischen Vortrag in Jathrib

[1] Rückert, Hamâsa I, 210—211. — Vgl. Ein Gedicht Nâbighas (aus Sachs Chrestomathie II, 143), übers. von Ph. Wolff (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XIII, 701—704).

feinhörige Freunde auf schlechten Reimen ertappten. Da sie ihn nicht ins Angesicht tadeln wollten, ließen sie eine Sängerin kommen, welche sein Gedicht wiederholen und dabei die mangelhaften Reime recht stark betonen mußte. Jetzt merkte er den Fehler selbst, verbesserte die Strophe und sagte in der ruhmredigen Weise seines Volkes: „Als ich nach Jathrib kam, waren meine Verse nicht fehlerfrei; als ich fortzog, war ich der erste der Dichter.“ Auf dem Markte zu ʿOkâz wurde für ihn ein besonderes Zelt von Leder errichtet. Mehrere Dichter fanden sich da bei ihm ein und trugen ihm ihre Verse zur Begutachtung vor. Da trafen sich eines Tages al-Aʿschâ (Maimûn, Sohn des Kais), Hassân, Sohn des Thâbit, mehrere andere und die Dichterin al-Chansâ (eigentlich Tomâdhir). Die letztere trug eines der Klagelieder vor, welche sie auf den Tod ihres Bruders Sachr verfaßt hatte. Das lautete:

Ja Sachr, unser Hort war er und unser Fechter,
Und Sachr in der Not des Winters unser Schlächter;
Und Sachr allerwegs ein Führer uns, ein treuer,
Als wie auf Bergeshaupt ein angezündet Feuer[1].

Diese Verse entzückten Nâbigha dermaßen, daß er ausrief: „Wenn ich nicht eben Abû-Bessîr (al-Aʿschâ) gehört hätte, so müßte ich sagen, daß du jedermann an Anlage für die Poesie übertriffst; zum wenigsten muß ich sagen, daß du unter den Frauen nicht deinesgleichen hast.“ — „Auch nicht unter den Männern!“ erwiderte die Dichterin. Das wollte sich Hassân aber nicht gefallen lassen; er wollte ein besserer Dichter sein als al-Chansâ und als Nâbigha selbst. Er trug deshalb alsbald eine von ihm verfaßte Kassîde vor. Allein Nâbigha ging damit streng ins Gericht, zeigte ihm an verschiedenen Versen, wie er es hätte besser machen können, und brachte ihn endlich durch einige von seinen eigenen Versen völlig zum Schweigen. „Sohn meines Bruders!“ sagte er zu ihm, „du wärest nicht fähig, solche Verse zu machen wie diese da!“[2]

Diese Anekdote ist insofern interessant, als sie uns zeigt, worein diese Dichter ihre Hauptkunst legten. Für die glänzendste Stelle seiner Gedichte hielt Hassân diejenige, wo er sagte:

„Wir haben Silbergeschirre, die schon vom Morgen an auf unserer gastlichen Tafel glänzen; bei der Rückkehr vom Kampfe tröpfeln unsere Schwerter vom Blute unserer Feinde.“

Nâbighas Kritik lautete folgendermaßen:

„Indem du den Plural dschafanât anwendest, giebst du keine große Idee von der Zahl eurer Geschirre; du mußtest die Form dschifân gebrauchen, das eine bedeutendere Zahl andeutet. Du sagst, daß eure Geschirre vom Morgen an glänzen,

[1] Rückert a. a. O. II, 320. [2] *Caussin* l. c. II, 513.

biddhoba; du hättest dich viel kräftiger ausgedrückt, wenn du gesagt hättest, daß sie während der Finsternis glänzen, biddudscha; denn vorzüglich den Reisenden, welche im Laufe der Nacht ankommen, ist es schön, eine vorbereitete Mahlzeit anzubieten. Du fügst hinzu, daß bei der Rückkehr vom Kampfe eure Schwerter von Blut tröpfeln, jaktorna; hättest du gesagt, daß das Blut davon träuft, jadschrina, so würde dieser Ausdruck die Vorstellung von einem viel größeren Blutbade unter euern Feinden erwecken."

Worauf es diesen berittenen Dichtern also hauptsächlich ankam, war außer dem Reim die plastische und malerische Kraft des Ausdrucks, wozu ihnen die Formenfülle ihrer Sprache reiche Auswahl bot, nicht aber die eigentliche Schönheit und Harmonie der Form und noch weniger der geistige Gehalt. Sie waren durchaus Realisten und Naturalisten, und wir dürfen uns nicht wundern, wenn einer derselben, Doreid ibn Elsimma, schon darüber in Entzücken geriet, daß er eines Tages die eben erwähnte Dichterin Chansâ von ungefähr erblickte, wie sie ihre räudigen Kamele mit Pechpflastern ärztlich-hausmütterlich behandelte[1].

2. Der Wüstensänger Schanfarâ.

In Nâbigha und vielen andern Dichtern erscheint das Beduinentum schon nicht mehr in seiner naiven Ursprünglichkeit. Sie trieben sich nicht bloß bei den verschiedenen Stämmen und am Markte von 'Okâz herum, sondern auch an den kleinen Höfen in Syrien und Mesopotamien und verwerteten ihre Verskunst und Abenteurerei als Mittel, um zu Ruhm und Geld zu kommen. Sie erscheinen bereits als Vorläufer jener Hofpoeten, welche mit endlosen Kassîden an der Schatzkammer der Khalifen pochten und in Künstlichkeit miteinander wetteifernd den reichsten Lohn zu ersingen sich bestrebten. Viel merkwürdiger sind ebendeshalb ein paar Dichter, deren Leben sich ganz im Innern Arabiens abspinnt und von denen fast keine Kunde erhalten ist, in deren Gedichten aber das wilde Treiben der kriegerischen Stämme sich viel urwüchsiger spiegelt. Ihren Typus stellt am besten die Kassîde „Lâmijat al 'arab" des Schanfarâ[2] dar, von dem man nicht einmal weiß, ob er ein Zeitgenosse der Mu'allakât-Dichter war oder noch in frühere Zeit zurückreicht. Die Formvollendung seines Gedichtes macht das erstere wahrscheinlicher. Er beherrscht Sprache, Reim und Ausdruck so gut wie die andern; aber durch Blutthaten hat er sich mit allen Stämmen verfeindet, ist er, wie die vogelfreien útilegu-menn der alten Normannen, zum

---

[1] Rückert a. a. O. II, 321.

[2] *De Sacy*, Chrest. arabe I (ed. 1), 309 sq.; II (ed. 2), 134 sq. — Shanfarà Lamijat ul Arab, a preislamic arabian Qasida translated into English verses by *G. Hughes*. London 1896. — Ältere Literatur bei Nöldeke, Beiträge S. 200 ff.

Bewohner der eigentlichen Wüste, zum Genossen der wilden Tiere geworden und bedroht aus stets wechselnden Verstecken die in geordnetem Stammesverband lebenden Araber, ihre Zelte und Herden.

Ihr Söhne meiner Mutter, laßt nun traben eure Tiere!
Denn scheiden will ich nun von euch zu anderem Reviere.

Auf Erden steht dem Edeln noch ein Port vor Kränkung offen,
Ein Zufluchtsort, wo er von Haß und Neid nicht wird betroffen.

Gesellen find' ich außer euch: den Panther mit der Mähne,
Den Wolf, den abgehärteten, die struppige Hyäne;

Die Freunde, die ein anvertraut Geheimnis nicht verraten,
Und ihren Freund nicht geben preis für seine Frevelthaten.

Jedweder ist ein mutiger; nur, wo es herzufallen
Auf Feindesvortrab gilt, bin ich der mutigste von allen;

Doch nicht, wo man die Hände streckt, Mundvorrat zu empfangen,
Bin ich der schnellste, schneller ist des Gierigsten Verlangen.

Dies, weil ich unumwunden will mich über sie erheben;
Denn der verdient den höchsten Rang, wer ihn weiß zu erstreben.

Entbehrlich aber machen mir solch einen, den verbinden
Nicht Gutthat kann, in dessen Näh' Verlaß nicht ist zu finden,

Die drei Gefährten, die ich hab'; ein Herze kühn verwogen,
Ein blankes, wohlgeschliffnes Schwert, ein langer, brauner Bogen,

Ein klingender, glattschaftiger, solch einer, den Gepränge
Von Knaufen und von Trobbeln schmückt, samt seinem Wehrgehänge,

Der, wo von ihm der Pfeil entfliegt, aufseufzt wie die betrübte
Klagmutter, die um Sohnes Tod Wehruf und Schmerzlaut übte.

Bin aber auch kein feiger Hirt, der Durst ungerne leidet,
Wenn er das Vieh aus Unbedacht ins Wasserlose weidet,

Der von dem Trupp der Mütter dann der Kälber Rudel scheidet,
Weil ihnen seine Gier das unbewehrte Euter neidet.

Bin auch kein blöder Ducker, der stets hockt bei seiner Frauen,
Und alles, was er vorhat, ihr eröffnet im Vertrauen;

Und bin kein scheu furchtsamer Strauß, in dessen Brust zu wallen
Ein Flug von Spatzen gleichsam scheint, zu steigen und zu fallen;

Kein zahmer Hausfreund, der gelernt zu kosen und zu klimpern,
Am Abend und am Morgen salbt sein Haar und färbt die Wimpern;

Kein solcher Wicht, des Gutes aufgewogen wird vom Schlechten,
Gewickelt ins Gewand, wo du ihn schreckst, und schwach zum Fechten;

Bin keiner, dem im Dunkeln bangt, wenn er in irrem Ritte
Des ungestümen Tiers gelangt zu öder Wüsten Mitte.

Wo da der harte Boden ist berührt von meinen Hufen,
Da wird daraus ein funkelndes Gestieb hervorgerufen.

Den langen Hunger halt' ich hin, bis daß ich ihn ertöte,
Ich schlage mir ihn aus dem Sinn und denke nicht der Nöte.

Den Staub der Erde leck' ich eh'r, als daß ich es erlebe,
Daß über mich ein Stolzer sich in seinem Stolz erhebe.

Und wo ich nicht der Ungebühr aus Hochsinn wär' entronnen,
Wo flösse reicher als bei mir von Speis' und Trank der Bronnen?

Doch meine herbe Seele will bei mir nicht ruhig bleiben
Im Druck der Schmach, ohn' alsobald von dannen mich zu treiben.

Da schnür' ich ein das schmächtige, mein leeres Eingeweide,
Wie ein geschickter Spinner dreht und zwirnt die Schnur der Seide;

Und komm' am Morgen dann hervor nach einem kargen Mahle,
Als wie ein falber, hagrer Wolf umrennt von Thal zu Thale,

Der nüchtern ist am Morgen und dem Wind entgegen schnaubet,
Sich in der Berge Schluchten stürzt und suchet, was er raubet.

Und wenn die Beute ihm entging, wo er sie hatt' erwartet,
So ruft er, da antworten ihm Gesellen gleichgeartet,

Schmalbauchige, grauköpfige, von scharfer Gier gerüttelt,
Wie Pfeile anzusehn, die in der Hand ein Spieler rüttelt;

Ein Schwarm als wie ein Bienenschwarm, dem Weisel zugesellet,
Den einzufangen auf der Höh' ein Zeidler Stöck' aufstellet.

Sie reißen ihre Rachen auf, und ihre Kiefer gähnen,
Dem Klaff gespaltner Klötze gleich, mit grimmgefletschten Zähnen.

Der Alte heult, sie heulen in die Runde, anzuschauen,
Als wie auf einem Hügel steht ein Chor von Klagefrauen.

Er dämpft den Laut, sie dämpfen ihn; sie scheinen ihm, er ihnen
Zum Trost in Not, zum Muster in Bedürftigkeit zu dienen.

Er klagt, sie klagen mit: er schweigt und ruht, sie ruhn und schweigen;
Und ja, wo nicht das Klagen hilft, ist's besser, Fassung zeigen.

Dann kehrt er um, sie kehren um und eilen nach den Bergen,
Und suchen mit gefaßtem Mut ihr grimmes Leid zu bergen.

Schanfarâ ist aber hauptsächlich stolz auf seine Schnelligkeit als Läufer. In den folgenden Versen behauptet er, es sogar einem Schwarm von Katâs (Wandervögeln) zuvorzuthun, welche zum Wasser fliegen.

Selbst Kran'che werden nur den Rest von mir zu trinken kriegen,
Die nachts mit lautem Flügelklang zur Morgentränk' ausfliegen.

Sie hatten Eil', und Eil' hatt' ich; doch war ihr Flattern schwächlich;
Ich, als ihr Flügelmann geschürzt, flog ihnen vor gemächlich.

Und von der Tränke kehrt' ich schon, als sie sich mit den Köpfen
Drauf stürzten und sich tauchten drein mit Hälsen und mit Kröpfen.

Dann um den Rand her war zu sehn und ringsum ihr Gedränge,
Wie der Kabylen Reisetrupp mit der Kamele Menge.

Ununterbrochen schluckten sie und flogen endlich weiter,
Wie vor Ohâda mit dem Tag aufbricht ein Haufen Reiter.

Mit großem Selbstgefühl zeichnet Schanfarâ seine Magerkeit:

Bett' ich mich auf den Boden hin, so rühret seine Flächen
Ein Rücken, an dem spröd' hervor die Wirbelbeine stechen.

Und eine Schulter ohne Fleisch, mit Knochen, anzusehen
Wie Würfel, die ein Spieler warf, die vor ihm aufrecht stehen.

Ein höheres, ideales Ziel des Kampfes zeigt sich auch im folgenden nicht; es spricht nur eine unbegrenzte Wildheit und ein barbarischer Trotz, der sich vor keiner Naturkraft beugt und die erlittene Unbill an allem rächt, was sich ihm in den Weg stellt.

Wie manche schaur'ge Nacht, wo Pfeil und Bogen, wer sie führte,
Zerbrach und, sich zu wärmen dran, ein Feu'r mit ihnen schürte,

Durch Regensturm und Finsternis zog ich auf ferne Strecken,
Und mir Gefährten waren Frost und Hunger, Grimm und Schrecken!

Zu Witwen macht' ich Weiber da und Kinder dort zu Waisen,
Und kehrte, wie ich ging, indes die Nacht fortfuhr zu kreisen.

Fern in Gomaißa saß ich schon, da wachten, als es tagte,
Zwei Nachbarn auf, der eine ward gefragt, der andre fragte.

Gebellet haben unsere Hund' heut in der Nacht, wir sprachen:
Ist es ein Wolf, der einbrach, sind's Hyänen, die einbrachen?

Doch einen Klaff nur thaten sie und schwiegen. War's ein Reiher,
Ein aufgescheuchter, sprachen wir, ein aufgescheuchter Geier?

Doch wenn es war ein Dschinn, war er ein schneller Nachtdurchfahrer,
Und wenn er aber war ein Mensch — o nein, ein Mensch nicht war er!

Und manchen sommerglühnden Tag mit heißgeschmolznen Dämpfen,
Wo sich auf dem durchglühten Sand die Schlange wand mit Krämpfen,

Hielt ich entgegen Brust und Stirn, die Kutte nicht noch Kappe
Beschirmte, sondern überhing gestreiften Zeugs ein Lappe,

Und ein Gelock, ein flatterndes, wenn drein die Winde bliesen,
Mit Zotteln von der Seite her, die sich nicht kämmen ließen,

Der Salbung und der Säuberung entwöhnt seit langen Tagen,
Mit Krusten, unentwaschenen, die da ein Jahr lang lagen.

Und manche kahle Felsenflur, glatt wie der Schilder Rücken,
Auf deren Rücken nie den Tritt ein Treter durfte drücken,

Durchfuhr ich von dem einen her bis zu dem andern Ende,
Gebrauchend hier den Fuß zum Stehn, zum Rutschen dort die Hände;

Da sprangen, wo empor ich stieg, des Berges derbe Ziegen,
Im weißen Vließ, Jungfrauen gleich, um die Gewänder fliegen,

Die mich umtanzten abendlich, mich haltend für 'nen alten,
Sperrbein'gen Gemsbock, schwergehörnt, aufklimmend ob den Spalten[1].

3. Die Hamâsa.

Dichter von diesem Schlage hat man sich wohl nicht zahlreich zu denken. Ausdrücklich genannt wird eigentlich nur noch einer: Ta'abbata Scharran. Überaus zahlreich waren dagegen diejenigen, die, bei ihrem Stamme lebend, teils dessen Waffenthaten teils die eigenen Lebensereignisse in Versen verherrlichten. Die Hamâsa des Abû-Temmâm führt die Namen von etwa fünfhundert solchen Dichtern und dreißig Dichterinnen auf mit etwas über 800 meist kleineren Gedichten. Ein guter Teil davon gehört schon einer späteren Zeit an oder mag in späterer Zeit verändert worden sein. Der Grundstock indes rührt unzweifelhaft aus der vormohammedanischen Zeit her. Die Sammlung ist in zehn Gruppen geteilt. Die erste umfaßt Kampfeslieder (Rückert nennt sie „Heldenlieder"); der arabische Titel „Hamâsa" bedeutet „Tapferkeit" und ist, obwohl nur Untertitel der ersten Gruppe, auf die ganze Sammlung übergegangen. Es sind darunter Stücke von packender Kraft und Leidenschaft, doch die meisten mehr spruchartige Apostrophen als eigentliche Lieder; bald zündende Aufforderungen zum Kampfe, Anregungen zum Mute, Herausforderungen des Gegners, bald keckes Selbstlob, Lob der eigenen Waffen und Reittiere, des eigenen Stammes und seiner Helden, bald skizzenhafte Zeichnung eines Kampfes, eines Sieges, einer Niederlage. In eine Erzählung der konkreten Verhältnisse verflochten, aus denen sie hervorgegangen, dürften die meisten sich recht wirkungsvoll und ganz poetisch ausnehmen; doch gleichsam aus dem Kontext der lebendigen Überlieferung herausgerissen und massenweise aneinander gereiht, müssen sie notwendig einen eintönigen Eindruck machen[2]. Niemand wird darum so leicht die ganze Hamâsa durchlesen, den nicht ein wissenschaftlicher Zweck dazu veranlaßt. Denn was von diesen Kampfesliedern, das gilt so ziemlich auch von den übrigen Gruppen

[1] Rückert a. a. O. I, 181 ff. — Vgl. die Übersetzung des berühmten Gedichtes von Ed. Reuß (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VII, 97—100), welche sich genauer an den textus respectus hält und den urkräftigen Ton des Originals stellenweise noch besser wiedergiebt.

[2] Über die arabische Metrik vgl. G. W. Freytag, Darstellung der arabischen Verskunst. Bonn 1830. — M. Hartmann, Ueber die Muwaššah genannte Art der Strophengedichte bei den Arabern (Actes du X^e Congrès Intern. des Orientalistes [Leide 1896] Section III, p. 47—67).

der Sammlung. Die „Totenklagen" (II.), bei welchen die Dichterinnen am stärksten vertreten sind, machen mit den „Kampfesliedern" fast allein schon die Hälfte der Sammlung aus. Mit der ähnlichen Situation kehren hier natürlich auch überall ähnliche Gedanken, Wendungen und Ausdrücke wieder. Am meisten tritt die Beschränktheit des geistigen Horizontes in den „Sprüchen der feinen Sitte" (III.) hervor, einem sehr mageren Spruchbuch, welchem das Prädikat „fein" eigentlich kaum recht angemessen ist. Denn mit der Feinheit wie mit der Sitte ist es nicht weit her. Die nächste Gruppe (IV.) bilden 136 „Liebeslieder" der verschiedensten Stimmung, manche ganz zahm und artig, andere derb realistisch und geradezu obscön. Wie die „Totenklagen", erinnern auch sie daran, daß auf den Frauen der Beduinen damals noch nicht das Sklavenjoch und die Entwürdigung lastete, welche Mohammed über sie verhängte; doch weht in manchen schon jener üppige Sensualismus, der gerade ein so trauriges Los über sie heraufbeschwor. Äußerst derb und zuweilen geradezu zotig gemein sind die „Schmählieder" (V.), welche bald Einzelne bald ganze Stämme treffen; ebenso die „Weiberschmähungen" (X.), ein seltsames Gegenstück zu den Liebesgedichten. Gemütlichere, patriarchalische Töne schlagen die „Gast- und Ehrenlieder" (VI.) an. Ziemlich mager und unbedeutend sind die drei übrigen Gruppen: „Beschreibungen" (VII.), „Wanderlieder" (VIII.) und „Scherze" (IX.). Man darf übrigens diese Gruppierung nicht als eine streng technische oder wissenschaftliche nehmen. Sie hat nur den Sinn, einige Übersicht zu gewähren. Stoffe wie Behandlungsweise der einzelnen Gruppen spielen vielfach ineinander über. In das Kampflied wie in die Totenklage mischt sich gelegentlich Schimpf auf den Feind; das Liebeslied steht oft unter dem Zeichen des drohenden Kampfes; kriegerisches Lob und kriegerische Erinnerung durchdringen die Gast- und Ehrenlieder, und selbst im Scherz macht sich wilde Rauflust geltend. Der Beduine hat nicht die Ruhe, irgend ein Thema behaglich und harmonisch auszuführen. In einigen schlagenden Ausdrücken und Bildern macht er seiner Stimmung Luft, springt allenfalls unvermittelt auf ein paar andere über und schließt mit einem Knalleffekt, wo eigentlich das Gedicht erst schön zu werden verspräche. In den Muʿallakât sind nur die verschiedenen Elemente zusammengewürfelt, welche sich in den kleineren Stücken der Hamâsa verstreut finden; von den etwa 500 Stücken, welche die Hamâsa des al-Buhturi umfaßt, steht ein beträchtlicher Teil schon in der des Abû Temmâm, und die übrigen Gedichte sehen den andern zum Verwechseln ähnlich.

4. Der literarische Wert der Beduinenpoesie.

Wer einmal ernstlich darüber nachgesonnen, was eigentlich Poesie und was poetisch ist, den kann es kaum befremden, daß die Urteile über diese

älteste arabische Poesie, auch bei den genauesten Kennern derselben, sehr stark auseinander gehen. Hammer-Purgstall, Ahlwardt und A. v. Kremer sprechen davon mit hoher Begeisterung. Der letztere sieht in ihr den Ausdruck einer reichen, überschäumenden Jugendkraft. Rückert in seiner bereits 1828 geschriebenen „Ermutigung zur Übersetzung der Hamâsa" spricht sich bedeutend nüchterner aus:

Die Poesie hat hier ein dürft'ges Leben,
Bei durst'gen Herden im entbrannten Sand,
Mit Blütenschmuck und Schattenduft umgeben,
Mit Abendtau gelöscht den Mittagsbrand,
Verschönt, versöhnt ein leidenschaftlich Streben
Durchs Hochgefühl von Sprach- und Stammverband,
Und in das Schlachtgraun Liebe selbst gewoben,
Die hier auch ist, wie überall, von oben[1].

Am häufigsten begegnet man indes dem Urteil des Engländers Jones, der schon 1782 die Muʿallakât herausgab, und nach dessen Aussprüchen Goethe einige Bemerkungen über altarabische Poesie den Noten zu seinem West-östlichen Divan einverleibte. Von den Muʿallakât heißt es da: „Sie deuten auf eine wandernde, herdenreiche, kriegerische Nation, durch den Wechselstreit mehrerer Stämme innerlich beunruhigt. Dargestellt sind: festeste Anhänglichkeit an Stammgenossen, Ehrbegierde, Tapferkeit, unversöhnbare Racheluft, gemildert durch Liebestrauer, Wohlthätigkeit, Aufopferung, sämtlich grenzenlos. Diese Dichtungen geben uns einen hinlänglichen Begriff von der hohen Bildung des Stammes der Koraischiten, aus welchem Mohammed selbst entsprang, ihnen aber eine düstere Religionshülle überwarf und jede Aussicht auf einen Fortschritt zu verhüllen wußte."[2]

Einige anderweitig schon bekannte Züge des arabischen Charakters sind hier richtig angegeben; aber die Vorstellung von „der hohen Bildung des Stammes der Koraischiten" ist eine vollständig irrige und durchaus prüfungslos von einer Menge Schriftsteller nachgeschrieben worden. Am schroffsten und kräftigsten hat sich in seiner Weise Paul de Lagarde dagegen ausgesprochen[3].

„Wenn man jetzt", sagt er, „nicht selten bei anerkannten Kennern der altarabischen Poesie einer hohen Schätzung des ästhetischen Wertes derselben begegnet, so kann ich das nur daraus erklären, daß die Schwierigkeit, jener Poesie Herr zu werden, so groß ist, daß man unwillkürlich den auf das Studium verwandten Betrag an Zeit und Kraft als auch für das ästhetische Genießen nicht vergeudet ansehen zu dürfen sich überredet. Mir scheint es eine üble Empfehlung für eine Poesie, wenn man, wie Herr Ahlwardt das zu thun selbst einmal genötigt gewesen ist, einen

[1] Rückert a. a. O. I, Prolog. [2] Goethes Werke (Hempel) IV, 232.
[3] *Paul de Lagarde*, Symmicta I (Gotting. 1877), 60 sq.

Tierarzt zur Kommentierung ihrer Gedichte herbeizuziehen sich bemüßigt findet. Die Sammlung von Adjektiven zu verschiedenen Hauptwörtern, welche man als den Kern arabischer Dichtung ansehen darf, liest sich, wie mir scheint, nicht anders als ein botanisches Handbuch oder ein zoologisches Kompendium des alten Schlages. . . . In der That verläuft ein arabisches Gedicht richtigen Baues meist so, daß nach einem Eingange, der in der Art unserer Akte der freiwilligen Gerichtsbarkeit feststellt, wann und wo der Dichter seinen Schatz das letzte Mal gesehen hat, auf irgend ein Tier übergegangen wird, das der Poet reitet oder von weitem sieht, daß das Inventar der Vollkommenheiten dieses Tieres aufgenommen wird und gelegentlich am Ende noch gar die hohle Hand erscheint oder auf den Beutel hingewiesen wird, der wohl im stande wäre, ein Honorar zu fassen. Wenn einmal vom Menschen die Rede ist, so gehört dieser sicher der unter den Arabern weitverbreiteten Familie Rodomont an, oder er ist ein Schmutzfink, der, selbst wenn er königlichen Stammes ist oder im vertrautesten Verkehr mit Fürsten steht, sich über geschlechtliche Dinge in einer Weise äußert, wie sie in Europa vielleicht in einer Matrosenkneipe Londons, aber in gebildeten Kreisen nirgends, sicher nicht zwischen Mann und Frau oder Freund und Freund, vollends bei Dichtern, welche an der Spitze ihres Volkes stehen wollen, gar nicht zulässig erscheinen würde: und wir sind mit Amru-ul-Kais und Nâbigha auf dem Höhepunkt der national-arabischen Entwicklung, nicht in einem petronischen Zeitalter. Man lese nur in Herrn Ahlwardts Buche S. 220 unten und den Schluß von des (wie ausdrücklich gerühmt wird) keuschen Nâbighats siebentem Gedicht. Die Beschreibung der Hinterviertel arabischer Kamele läßt mich kalt, Stellen wie die angeführte Nâbighats erregen mir Ekel. Nur selten kommt der Mensch zum Vorschein, wie in des Amru-ul-Kais Versen auf den Tod seines Vaters; auch der Mantel des Propheten oder Weisen, den die Dichter gelegentlich mit Geschick anlegen und in den majestätischsten Falten zu tragen wissen, verhüllt meist nur übel den moralischen Krüppel, der darunter steckt. Alle im tiefsten Sinne menschlichen Interessen sind diesen Leuten und ihrem Publikum fremd, wovon sich jeder überzeugen wird, der den Versuch machen will, die religiösen und ethischen Anschauungen der Araber aus diesen Gedichten kennen zu lernen."

Wenn auch etwas derb und drastisch gefaßt, ist doch dieses Urteil in den meisten Punkten zutreffend. Sachlich stimmt damit ungefähr dasjenige Wellhausens überein, der sich über die altarabischen Dichter folgendermaßen äußert[1]:

„Wein, Jagd, Spiel und Liebe, vom Islâm größtenteils verpönt, treten überall in den alten Liedern als die eigentlichen Güter des Lebens hervor. Einbegreifen muß man aber unter Spiel auch die Wette und namentlich die Freude an der Rede, am treffenden Ausdruck, an der Sentenz, an Spott und Witz, an den Erzählungen über die Erlebnisse des Stammes und seiner Helden — eine Freude, die für den Geist der arabischen Gesellschaft so bezeichnend und für die Entstehung der Literatur so wichtig ist. Die beiden größten Dichter Mar'alqais (Imru-'l-Kais) und Tarafa kennen nichts Höheres als die Befriedigung ihrer Lust und sprechen das mit großer Dreistigkeit aus, als müßte es so sein (Mrlq. 36, 1 ff.; Tarafa 4, 56 ff.). Indessen darf man danach nicht die Araber im allgemeinen beurteilen. Sie treiben es toll

---

[1] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. 3. Heft: Reste arabischen Heidenthums (Berlin 1887) S. 192 ff.

in der Jugend, werden dann aber ehrbare Leute im gesetzten Alter (?). Ihr oberster Grundsatz ist nicht der, zu thun und zu lassen, was sie gelüstet. Anstand und Höflichkeit gegen das Weib, Zurückhaltung von verführerischen Künsten, namentlich gegen die Clientin und gegen die Nachbarsfrau, gilt auch bei ihnen für Pflicht. ‚Ich folge der lüsternen Seele nicht zu ihrer Begier‘, rühmt Antara von sich (2, 20). Der letzte Inhalt der Moral ist in der ganzen Welt (!), daß man sich aufopfern soll für die andern. Bei den Arabern ist das Laster Feigheit und Geiz, die Tugend Darangabe von Gut und Blut für die Seinen. Ein schlechter Mann, der erst nach den Gründen fragt, nach den merita causae, wenn er von den Vettern zu Hilfe gerufen wird. Er muß ihnen beistehen, ob sie nun recht oder unrecht haben; er muß die Sache führen, von der er abgeraten, die Lasten tragen, die andere ihm auflegen. ‚Ich bin ein Mann vom (Geschlecht) Ghuzzajja; wenn Ghuzzajja verrückt ist, bin ich mitverrückt, und wenn Ghuzzajja das Richtige thut, thue auch ich das Richtige.‘ Obenan steht unter allen Pflichten die Pflicht der Blutrache. Die Heiligkeit des Blutes geht über alles andere Heilige, drängt z. B. die Religion vollkommen in den Hintergrund. Das Geschlecht ist das realisierte Ideal, die Götter verblassen daneben.

„Es ist unrichtig, sich die alten Araber unfromm vorzustellen, und ganz und gar verkehrt, einen großen Unterschied in dieser Hinsicht zwischen Beduinen und Städtern zu machen. Aber allerdings ging die Frömmigkeit im allgemeinen nicht sehr tief, sie wirkte nicht energisch auf Denken und Thun der Einzelnen ein und hatte gar keine puritanische oder pietistische Ader. Der Kultus hatte einen heitern Charakter. ‚Mit dem Götzendienst ist es aus, Scherz und Spiel ist nicht mehr erlaubt, denn die Religion ist jetzt ernst geworden‘, heißt es in dem Abschiedslied an Vadd. Dem Islâm gegenüber erschien das ganze Heidentum als Spaß.“

Auch diese Ausführungen bedeuten nicht viel anderes, als daß den Arabern eine höhere, ideale Auffassung des Lebens, Religion und Moral, fast gänzlich abging und daß ebendeshalb auch ihre Poesie keinen höheren Aufschwung nahm. Damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß sich darin doch manche gute natürliche Eigenschaften spiegeln, wie Anhänglichkeit an Familie und Stamm, kühner Mut, Tapferkeit, Freigebigkeit und Gastfreundschaft, und daß eben diese Züge mitunter einen lebensfrischen und kraftvollen Ausdruck finden [1].

Auch in ästhetischer Hinsicht ist die alte Poesie der Araber nicht ohne einigen Reiz. Aus den Altersschwächen der Überbildung und Überverfeinerung, welcher mehr oder weniger alle Literaturen anheimzufallen pflegen, nachdem sie den Höhepunkt ihrer klassischen Vollendung erreicht haben, führt sie uns gewissermaßen in die noch rohen, aber jugendfrischen Zustände eines primitiven Hirten-, Nomaden- und Kriegerlebens zurück. Manche Züge

[1] Wirklich ergreifend sind z. B. die Totenklagen der Dichterin al-Chansâ auf ihren Vater ʿAmr und ihre beiden Brüder Sachr und Muʿâwija. Le Divan d'al Khansâ, édité par le P. *L. Cheikho*. Beyrouth 1888; 2[e] éd. ibid. 1895; texte et traduction française par le P. *V. de Coppier*. Ibid. — Divans des trois poétesses arabes, Hirniq soeur de Tarafa, Amrah fille d'al Hansâ et Lailâ l'Ahialide, par *L. Cheikho*. Ibid. 1897.

erinnern an die herdenreichen Patriarchen des Alten Testamentes, an die blutigen Kämpfe Israels mit den Kleinkönigen an den Grenzen des Gelobten Landes. Die reichen Bilder, Tropen, Allegorien verraten ein reiches Naturgefühl, ihr lebhafter Wechsel, ihre kurze, abrupte Gestaltung, ihre dem Abendländer fremdartige Kühnheit eine tiefe, überwallende, heftige Leidenschaft. Zu ruhig planmäßigem Kunstschaffen sind diese Stegreifdichter nicht gelangt, aber die Anlage dazu verrät sich doch in treffenden Sprüchen, Gegensätzen und Wortspielen[1]. Die Araber deshalb aber sehr hoch zu stellen, verbietet schon der Umstand, daß sie reiche Gelegenheit zu höherer Bildung in stolzem Barbarentroß von sich wiesen.

5. Christliche Einflüsse.

Es ist jedenfalls auffallend, daß sich diese Poesie nicht vor dem Anfang des 6. Jahrhunderts zeigt, daß sie sich am kümmerlichsten bei den unvermischten Stämmen des inneren Arabiens entwickelte, reicher dagegen bei denjenigen, welche am meisten mit den großen Karawanenstraßen in Verbindung standen, am reichsten aber im Süden und Norden, in den Reichen von Jemen und Hîra, wo die Araber in lebendige und stetige Berührung mit jüdischer und christlicher Kultur traten. Die Schrift der Araber selbst weist auf syrischen Einfluß hin. Ihre Erfindung wird zwei Männern vom Stamme Taji zugeschrieben: dem Morâmir, Sohn des Marwa, und dem Aslam, Sohn des Sedra. Morâmir lebte in Anbâr ('Irâk). Von da soll die von ihm erfundene Schrift (Dschasm) durch den Koraischiten Harb, Sohn des Ommejja, (um 560) zu seinem Stamme nach Mekka gebracht worden sein. Eine andere Überlieferung schreibt die Einführung derselben in Mekka dem Bischr, Sohn des Abdelmelik, zu (um 580)[2]. Kurze jambische Verse (Nedsches oder Radschaz) scheinen längst vor dieser Zeit in Gebrauch gewesen zu sein. Aber die erste Gestaltung größerer Gedichte (Kassiden und Ghazals) wird von der arabischen Überlieferung ebenfalls in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts verlegt und von einigen dem Imru-'l-Kais, von andern dem Muhalhil, dem mächtigen Häuptlinge der Taghlibiten, zugeschrieben[3]. Sind dies auch bloße Sagen und in ihren Einzelheiten unzuverlässig, so weisen sie doch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß erst die lebhaftere Berührung mit der syrisch-griechischen Kultur eine regere poetische Thätigkeit unter den Arabern geweckt hat, daß sie aber nach echter Barbarenweise sich mit Nachahmung des äußeren Bildungsflitters begnügten, wirklicher geistiger Bildung sich fast gänzlich verschlossen.

---

[1] J. B. Wenig S. J., Zur allgemeinen Charakteristik der arabischen Poesie (Innsbruck 1870) S. 19. 23. 27.

[2] *Caussin* l. c. I, 292—294.

[3] Ibid. II, 280 ss.

Über das erste Eindringen des Christentums in Arabien herrscht leider noch großes Dunkel. Zwar befanden sich Araber bereits unter denjenigen, welche am ersten Pfingstfest zu Jerusalem der Predigt des Apostels Petrus lauschten. Bostra in der römischen Provinz Arabien hatte im 3. Jahrhundert einen Bischof, und ein Befehlshaber in dem an die Wüste stoßenden Grenzland wandte sich an Origenes um Unterweisung in der christlichen Religion [1]. Unter Constantius drang der Arianismus in das himjaritische Reich in Südarabien ein; drei Kirchen wurden errichtet, und der König selbst ließ sich taufen; bald darauf wandten sich Fürst und Volk dem katholischen Glauben zu. Das Eindringen christlicher Glaubensboten in das Innere der Halbinsel scheint an der Wildheit und strengen Ausschließlichkeit der Beduinenstämme gescheitert zu sein. Doch kamen viele der umherirrenden Nomaden mit christlichen Einsiedlern in Berührung und erhielten von Zeit zu Zeit immer wieder einige Kenntnis des Christentums. Einen gewaltigen Eindruck machte auf die Araber der hl. Simeon der Stylite, der erst auf einer einsamen Höhe, dann dreißig Jahre lang (429—459) von seiner Säule bei Antiochien herab den zu ihm pilgernden Völkern das Wort des Heiles verkündete. Wir haben darüber das ausdrückliche Zeugnis des Theodoret [2]: „Die Ismaeliten strömten haufenweise herbei, zu zweihundert und dreihundert und mitunter ihrer tausend, schworen dem väterlichen Irrwahn mit lauter Stimme ab [3], zertrümmerten die Götzen, welche sie bisher verehrt, vor jener erhabenen Leuchte, entsagten den Orgien der Venus [4], deren Götzenkult sie zuvor ergeben gewesen, ließen sich in die heiligen Geheimnisse einweihen, nahmen das Gesetz an, das ihnen der Mund des Heiligen verkündigte, und verzichteten auf das Fleisch der wilden Esel und Kamele. Ich habe sie selbst gesehen und gehört, wie sie den Götzendienst ihrer Väter aufgaben und die Lehre des Evangeliums annahmen. Einmal geriet ich dabei in größte Gefahr. Denn da jener ihnen befohlen, zu mir zu gehen und von mir den priesterlichen Segen zu empfangen, und ihnen davon die reichlichste Frucht verhieß, da fielen sie in barbarischem Gedränge über mich her, die einen von vorne, die andern von hinten, andere zogen mich von der Seite her, die ferner Stehenden kletterten auf die Näheren, streckten ihre Arme aus, zupften mich am Bart und zer-

[1] *Eusebius*, Hist. eccl. VI, 19. 33. Hergenröther, Kirchengeschichte I (3. Aufl.), 154. 334. 335.

[2] *B. Theodoreti* Religiosa Historia. Symeones (*Migne*, Patr. gr. LXXXII, 1475 sq.).

[3] *Ἰσμαηλῖται δὲ κατὰ συμμορίας ἀφικνούμενοι, διακόσιοι κατὰ ταὐτὸν καὶ τριακόσιοι, ἔστι δ' ὅτε καὶ χίλιοι, ἀρνοῦνται μὲν τὴν πατρῴαν ἐξαπάτην μετὰ βοῆς.*

[4] *τοῖς τῆς Ἀφροδίτης ὀργίοις ἀποταττόμενοι.* Es sind hierunter die Lieblingsgöttinnen der Araber, Ozzâ und Lât, zu verstehen.

rissen mir die Kleider. Sie hätten mich in ihrem ungestümen Drängen totgedrückt, wenn er nicht seine Stimme erhoben und sie auseinander gescheucht hätte. Solche Früchte trug die von den frivolen Spöttern verlachte Säule, so viel Licht göttlicher Erkenntnis ergoß sich von ihr in die Herzen der Barbaren. Ich weiß auch noch eine andere Geschichte von diesen Leuten: Ein Stamm bat den heiligen Mann, seinem Häuptling Gebet und Segen zuzuwenden; ein anderer Stamm aber, der anwesend war, wollte das nicht haben und verlangte, daß seinem Häuptling, nicht dem andern, der Segen gespendet werde: jener sei sehr ungerecht, der ihrige aber frei von jener Ungerechtigkeit. Nach langem barbarischen Streit fielen sie endlich übereinander her. Ich ermahnte sie mit vielen Worten, davon abzulassen: denn der heilige Mann könne dem einen wie dem andern seinen Segen erteilen. Denn die einen sagten, der andere dürfe den Segen nicht bekommen, und die Gegner wollten ihren Widerpart um denselben bringen. Da drohte ihnen Simeon von oben herab, nannte sie Hunde und legte nicht ohne Mühe den Streit bei. Das erwähne ich, um zu zeigen, wie lebendig ihr Glaube war. Denn sie hätten nicht so toll gegeneinander gewütet, wenn sie nicht dem Segen des Heiligen die größte Kraft zugeschrieben hätten. Ferner war ich auch einmal Zeuge eines großen Wunders. Es kam einer (ebenfalls ein Stammeshäuptling der Sarazenen) und bat den Heiligen, er möchte doch einem Manne helfen, dem unterwegs ein Schlagfluß die Glieder gelähmt hätte. Wie er sagte, war derselbe bei Kallinikon, einem großen Schlosse, erkrankt. Nachdem dieser mitten (vor die Säule) getragen worden, befahl ihm der Heilige, dem Götzendienst seiner Väter zu entsagen. Als er dies willig gethan und gehorsam das ihm Befohlene vollzogen, fragte Simeon ihn, ob er an den Vater und an seinen eingeborenen Sohn und an den Heiligen Geist glaube. Und als er seinen Glauben bekannt, sagte er ihm: ‚Im Glauben an diese Namen, stehe auf!‘ Und nachdem er aufgestanden, befahl er ihm, den Häuptling bis zu seinem Bette zu tragen. Dieser war ein Mann von ungewöhnlicher Körpergröße. Er hob ihn aber sofort auf und trug ihn hinweg, und die Anwesenden lobten Gott mit lauter Stimme."

No'mân I., König von Hira, verbot zuerst aus politischen Gründen die Wallfahrten zu Simeon, nahm aber später selbst das Christenthum an[1]. Ob Mundhir III. Christ war und blieb, ist unsicher[2]; No'mân V. bekannte sich zum katholischen Glauben; des letzteren Tochter Hind gründete sogar, wie bereits erwähnt, ein Kloster, in das sie sich während ihrer letzten Lebens-

[1] De SS. Aretha et Ruma. Act. SS. Bolland. (Parisiis 1869), Oct. X, 685.

[2] Ign. Guidi, Mundhir III. und die beiden monophysitischen Bischöfe (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXV, 142—146).

jahre zurückzog. Bei den fast beständigen Kämpfen zwischen Römern und Persern, in welche auch die zwei nordarabischen Dynastien der Lachmiden und Ghassâniden verwickelt waren, konnte indes eine ruhige Ausbreitung des Christentums sich nicht vollziehen [1]. Dagegen scheint es sich in der südarabischen Landschaft Nedschrân blühend entwickelt zu haben, bis ein Jude, Dhû-Nowâs, die Herrschaft daselbst an sich riß und in den Jahren 522 und 523 die Christen blutig verfolgte. Die Akten dieser Märtyrer, an deren Spitze ihr Bischof Arethas (Hârith) stand, sind in griechischer Sprache erhalten und finden Bestätigung durch verschiedene andere griechische und äthiopische Schriften [2]. Besonders standhaft zeigten sich die christlichen Frauen, deren Zahl in dem äthiopischen Bericht auf 227 angegeben wird. Der Bischof, ein Greis von 75 Jahren, wurde enthauptet, nachdem der jüdische Tyrann alles aufgeboten hatte, ihn zum Abfall zu bewegen. Die übrigen Christen bezeichneten sich mit seinem Blute die Augen in Form des Kreuzes und erlitten dann mutig dieselbe Todesart. „Es war ein christliches Weib in jener Stadt, welches einen Sohn hatte, der fünf Jahre alt war. Und sie kam mit ihrem Sohne und sah, wie die Heiligen sich mit dem Blute des hl. Hirut (Hârith) bezeichneten. Da nahm auch sie von jenem Blute und bezeichnete sich und ihren Sohn damit. Und sie sprach mit lauter Stimme: ‚Möge der Herr den jüdischen König ertränken, wie er den Pharao und sein ganzes Heer ertränkt hat!‘ Sofort ergriffen die Soldaten sie und führten sie vor den König. Dieser befahl, für sie eine Grube in der Erde zu machen und Feuer (in derselben) anzuzünden und das Weib hineinzuwerfen. Und sie thaten, wie er befohlen. . . . Als der Knabe sah, wie sie seine Mutter ins Feuer warfen, weinte er bitterlich und schrie: ‚Laß mich zu meiner Mutter gehen!‘ Und er wollte sich von ihnen losreißen. Als nun der König ihn zurückhielt, wurde der Knabe zornig und biß in den Fuß des Königs. Da übergab ihn der König einem seiner Beamten und sprach zu ihm: ‚Erziehe diesen Knaben und unterweise ihn in der Religion der Juden.‘ Darauf nahm ihn jener Beamte und übergab ihn einem seiner Diener, damit er ihn nach seiner Wohnung führe. Während nun dieser den Knaben wegführte, traf er auf dem Wege einen andern Diener (seines Herrn); und er fing an, von dem Knaben zu erzählen, wie sich derselbe dem König widersetzt und in den Fuß des Königs gebissen habe. Und während sie sich in solcher Weise unterhielten, riß sich der Knabe von ihnen los und stürzte sich in das Feuer, in welchem sich seine Mutter befand.“ So wurde auch er ein Märtyrer mit seiner Mutter. Ähnliche Standhaftigkeit zeigte eine Mutter mit ihrem noch unmündigen Kinde. Als die Beamten diesen Heldenmut sahen, drangen sie in den König, die noch übrigen

[1] Acta SS. l. c. p. 687. [2] Ibid. p. 691—762.

Christen zu verschonen[1]. Andere Christen flohen und suchten Hilfe in Äthiopien, in Alexandrien und Konstantinopel. Auf Anregung des Kaisers Justinian sandte der äthiopische König Elesbaan ein Heer gegen Dhû-Nowâs. Dieser wurde besiegt und gestürzt. Das Christentum erhob sich in Nedschrân zu neuer Blüte und erfreute sich eines etwa 75 Jahre lang andauernden Friedens[2]. Bei Mohammeds Auftreten waren die Christen noch so zahlreich und mächtig, daß der Prophet es für politischer und klüger hielt, ihnen gegen bedeutende Geldabgaben vorläufig noch freie Ausübung ihrer Religion zu gewähren, als sie sofort zu bekämpfen.

6. Der Araberbischof Kuß.

Es ist die Vermutung geäußert worden, daß Imru-'l-Kais, der Mu'allaka-Dichter, Christ geworden sei. Sie stützt sich auf die Nachricht des Nonnosus, daß Justinian I. ihm die Präfektur von Palästina übertragen habe, was kaum denkbar, wenn Imru-'l-Kais (Kaïsos) nicht Christ gewesen wäre. Sein ganzes Vorleben macht dies allerdings wenig wahrscheinlich. Weit merkwürdiger, wenn auch mehr legendarischen als geschichtlichen Charakters, sind die arabischen Nachrichten über einen christlichen Bischof Kuß (Ḳuß) von Nedschrân, welcher der Überlieferung zufolge am Ende des 6. Jahrhunderts gelebt haben soll, den Mohammed selbst in jungen Jahren (etwa zwischen 585 und 590) kennen lernte und wegen seiner Beredsamkeit und Poesie bewunderte, und dessen Andenken wohl ebendeshalb in verschiedenen arabischen Werken erhalten blieb[3]. Natürlich ist er hier vom mohamme-

[1] Winand Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXV [1881], 62 ff.). Vgl. J. H. Mordtmann, Die himjarisch-äthiopischen Kriege noch einmal (ebd. XXXV, 693 ff.).

[2] *Procopius* (ed. *Dindorf*) I, 106. 107. Außer den Einwohnern von Nedschrân waren nach Hammer-Purgstall (Literaturgeschichte der Araber I, 523 ff.) auch die Stämme der Benu-Taghlib, der Benu-Ijâd und der Benu-Nimr Christen. Vgl. ebd. I, 577—630 die schon von Boissonade (Anecd. graeca V, 76—116) mitgeteilten Gesetze des Bischofs Gregentius von Tapharan (Dhafar), der wahrscheinlich noch unter Justinian I. Bischof wurde und bis etwa 570 lebte (Acta SS. l. c. X, 713. 714). Die Echtheit dieser Gesetze wird indes mit Recht bezweifelt (siehe Nirschl, Patrologie III. 348). — Vgl. A. v. Gutschmid, Bemerkungen zu Tabaris Sasanidengeschichte (Kleine Schriften III, 162—164).

[3] *Caussin* l. c. I, 159. — Acta SS. l. c. X. 720[2]: „Deinde extremo seculo sexto novimus Negranae floruisse episcopum *Coss*, filium Saida, quem mahumetani poëtam et oratorem celebrem fuisse scribunt, cuius Mahumetes in iuventute, id est circa annum 585 aut 590, miratus est eloquentiam.“ — *L. Cheikho* S. J. (ein geborener Araber, Professor an der Universität zu Beirut), Les poètes Arabes chrétiens (Études religieuses etc. XLIV [Paris 1888], 592—611), abgedruckt in Relations d'Orient (Bruxelles, Janvier 1892) p. 21—39. — Hergenröther,

danischen Standpunkt aufgefaßt und dargestellt; doch ist trotz des stilistischen Beiwerks der arabischen Erzähler sein Charakter als der eines ehrfurchtgebietenden christlichen Priestergreises deutlich zu erkennen. Sie schildern ihn in dreifacher Richtung hin: als einen heiligen, wunderthätigen Einsiedler in der Wüste, der uns an den hl. Paulus, den hl. Antonius und die andern Väter der Thebais gemahnt; dann als gewaltigen Redner, der die arabischen Stammeshäuptlinge auf dem Markte zu ʿOkâẓ mit der Macht seines Wortes hinreißt, und endlich als Bischof, dessen Lehre und Beispiel die Christen von Nedschrân für geraume Zeit befähigten, dem emporkommenden Islâm zu trotzen.

Auf ihn wird zunächst eine Stelle des Kitâb al-Aghâni bezogen, wo es heißt[1]:

Einer der Alten hat gesagt: „Ich irrte einst umher auf dem Gebirge Sim'ân, an einem glühend heißen Tage. Da sah ich zwischen zwei Gräbern ein Haus des Gebetes und daneben einen Greis. ‚Was sind das für zwei Gräber?‘ fragte ich. Er antwortete: ‚Es sind die Gräber meiner zwei Brüder; ich lebe an diesen Gräbern; ich werde hier weilen, bis auch ich entschlummere.‘ Er weinte, und dann sang er:

‚Steht auf, ihr Vielgeliebten! Denn zu lang
Währt euer Schlummer mir, so dumpf und bang.
Seht ihr mich nicht auf diesen Bergeshöhn
Bei euch allein und ohne Freunde stehn?
An eurem Grabe halt' ich treue Wacht,
Bis einen Gruß mir bringt die lange Nacht.
Wie Wein der Schenk beim Mahl den Gästen schenkt,
Hat Fleisch und Knochen euch der Tod getränkt.
Vom Bruder darf der Bruder nimmer weichen;
Drum harr' ich aus bei euern beiden Leichen,
Und spend' euch reinen Wein an eurem Grabe,
Wenn nicht den Lippen, eurem Staub zur Labe.
Ich ruf' euch. Sprecht ein Wort nur, einen Laut — —
Ach, keine Antwort wird mir anvertraut!
So hat der lange Schlaf betäubt das Ohr.
Ihr Vielgeliebten! sagt, was habt ihr vor?
Ich hab's gesagt: mein Herz nicht mehr gesundet;
Der Pfeil, der euch traf, hat auch mich verwundet.

Kirchengeschichte I (3. Aufl.), 743: „Es gab auch schon arabische Gesänge und Gedichte mit monotheistischen und christlichen Ideen.“ Vgl. ebd. I, 334 ff.

[1] Vol. XIV. Vgl. *Cheikho* l. c. XLIV, 600. „Die alten Erzählungen im Kitâb al-Aghâni haben durch die mündliche und schriftliche Überlieferung im ganzen und großen weder den echten Ton noch die echte Sprache verloren; und so unhistorisch die einzelnen Geschichten oft sind, so giebt die Gesamtheit doch ein gutes, freilich idealisiertes Bild altarabischen Wesens“ (Nöldeke in Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLIX, 711).

Ich bin euch nah! O möcht' auf seinen Schwingen
Der Tod euch meinen Lebensodem bringen!
O könnte Seele man für Seele geben:
Mein Leben würd' erkaufen euer Leben.'"[1]

Derselbe Zug findet sich in einem andern Werke wieder, in den Mohâdarât ul-abrâr[2], worin aber die Gestalt des arabischen Bischofs bereits mehr durch Zusätze und Sagen einer späteren Zeit umdunkelt ist. Es werden uns hieraus außer dem Propheten Mohammed drei Personen vorgeführt, die sich über Kuß ergehen: al-Jârûd, Abû Bekr und ein Ançâr („Helfer" aus Medina), dessen Name nicht genannt wird. Al-Jârûd, das Haupt einer Gesandtschaft des ʿAbd-ul-Kais, reitet gen Jathrib mit zwanzig Genossen, die auf ihren kräftigen Kamelen aufragen gleich Palmbäumen. Vor der Moschee des Propheten steigt er ab und leistet ihm mit den Seinen den Eid auf den Islâm. Allâhs Gesandter (Friede und Heil sei ihm!) beglückwünscht al-Jârûd und fragt ihn: „Ist einer unter euch, der den Kuß, den Sohn des Sâʿidat, gekannt hat?" — „Wir alle", sagt al-Jârûd, „haben ihn gekannt; ich bin fleißig seinem Unterricht in der Redekunst gefolgt und kenne seine ganze Geschichte. Er war ein großer Mann unter den Arabern, von edlem Stamm, von seltenem Wissen, ehrwürdig weiß. Er hatte Jahrhunderte durchlebt und Simeon, das Haupt der Weißen, gekannt. Kuß wohnte nicht unter einem Dache, er spannte kein Zelt auf; er lebte in der Wüste unter den wilden Tieren, die ihm gehorchten. Er fastete nach dem Gebrauch der Einsiedler und nach der Anordnung des Christus ʿIsâ (Jesus). Er fristete sein Leben nur damit, daß er bisweilen ein Straußenei ausschlürfte. Man suchte Unterricht bei ihm in der Wüste; er war der erste, der die Araber Reden halten lehrte von der Höhe eines Hügels herab, gestützt auf ihren Hirtenstock oder ihr Schwert."

Al-Jârûd führt dann eine Probe seiner Rede an; ebenso Abû Bekr. Dann erhebt sich der Ançâr. Er ist hoch gewachsen, und sein gewaltiger Kopf beherrscht die Versammlung wie eine Bergspitze die umgebenden Felsschluchten. Er setzt seinen Turban zurecht, streicht die langen Haare über die Schläfe und spricht zum Propheten: „O Herr der Gesandten Allâhs, Auserwählter des Herrn der Welten! Ich weiß von Kuß eine wunderbare Geschichte." — „Rede", sagte Mohammed (Friede sei mit ihm und Heil!). Darauf fährt der Ançâr fort:

---

[1] Das Schema des arabischen Versmaßes (Tawîl, Reim in D') ist: Fa'ûlon mafâ'ylon fâ'ûlon mafâ'ilon (bis).

⏑ – ⏓ | ⏑ – ⏓ – | ⏑ – ⏓ | ⏑ – ⏓ – ‖ ⏑ – ⏓ | ⏑ – ⏓ – | ⏑ – ⏓ | ⏑ – ⏓ | –

Dabei geht derselbe Reim durch alle Zeilen, was im Deutschen kaum nachzuahmen ist.

[2] *Cheikho* l. c. XLIX, 601.

„Zur Zeit der Unwissenheit geschah es, daß eines meiner Kamele entlief; ich nahm einige meiner (weiblichen) Kamele hurtig wie die Dschinnen (bösen Geister) und verfolgte es. Die Nacht überraschte mich in einer fürchterlichen Schlucht; ich suchte Zuflucht in einer Höhle, von der ich nicht wußte, ob dort nicht der Tod auf mich lauerte; ich hatte keine Hoffnung als mein Schwert. Ich brachte da Stunden zu, weniger mit Schlaf als mit Umschau nach den Sternen. Da plötzlich ließ mich eine Stimme diese Verse hören:

‚O du, der du irrst durch die finstre Nacht,
Wisse, ein Prophet ist in Haram erwacht,
Aus Häschims Stamm und edlem Blut,
Dem Stamm so treu und hochgemut.‘

„Ich hielt meinen Atem an, aber ich hörte nichts mehr, nicht den leisesten Menschentritt, nicht das Rascheln eines Burnus. Am Morgen traf ich mein Kamel mitten unter den raschen Kamelstuten; ich faßte es beim Halfter, ließ es niederknien, setzte mich auf seinen Rücken. Es schnaubte ein wenig, dann rannte es pfeilschnell davon. Es trug mich bis zu einem Flecken bewaldeten Landes. Da sah ich einen Greis mit langen, schneeweißen Haaren, gelehnt an einen Palmenbaum, der mit einem Stabe Buchstaben im Sande zog; vor ihm war ein Gebetshaus zwischen zwei Gräbern; daneben rieselte eine Quelle. Und siehe, zwei ungeheure Löwen näherten sich dem Greise, leckten seine Kleider und liebkosten ihn wie treue Hunde. Der eine von den beiden ging auf die Quelle zu; der andere wollte vor ihm trinken und stieß ihn; aber der Greis schlug den zweiten Löwen mit seinem Stabe: ‚Möge die Löwin, deine Mutter, an deinem Grabe brüllen! Unkluger, laß deinen Bruder trinken!‘ Als die Löwen ihren Durst gelöscht, gingen sie von dannen, und ich näherte mich. Ich grüßte den Greis, und er grüßte mich; ich erkannte die Stimme, die in der Nacht zu mir gesprochen. Ich stand vor Kuß, dem Sohne Sâ'idats. ‚Was sind das für Gräber?‘ fragte ich; er antwortete: ‚Die meiner Brüder‘, und Thränen perlten in seinen Augen. Dann neigte er sich über die Gräber und sang.“

Es folgen nun die bereits mitgeteilten Verse, nur mit geringen Abänderungen.

Das Geschichtchen mitsamt den Versen findet sich ebenfalls in dem Kitâb ad Dakhâ'ir („Buch der Schätze“) des Abû Hasan al Ischbili (des Sevillaners)[1]; doch fügt dieser spanische Chronist eine ganze Herde von Löwen hinzu und weiß auch die Verse mitzuteilen, die Kuß mit seinem Stabe in den Sand schreibt:

[1] *Cheikho* l. c. XLIX, 603.

Verstumme, Todesherold, und hör auf zu schrecken!
Die Schlummernden wird einst des Lebens Herold wecken.
Sie stehen auf, zahllos wie die Hagelschlossen:
Die einen nackt, die andern glanzumflossen.

Mohammed sprach zu Jârûd: „Du hast gut gesprochen von Kuß, dem Sohne des Sâ'idat. Mir ist, ich sehe ihn noch mitten in der Versammlung von 'Okâz, hoch auf einem braunen Kamel, wie er die Menge in gewählten Worten anredet; doch ich habe seine Rede nicht behalten; wer kann sie mir wiederholen?" Da sprang Abû Bekr von seinem Platz auf und rief: „Die Rede des Kuß ist mir noch so gegenwärtig wie am Tage der Versammlung; er sprach: ‚O ihr Menschen, verstehet und begreifet! Wer lebt, der stirbt; wer stirbt, der ist vorüber; was sein muß, wird sein: finstere Nacht und sternenheller Himmel, stürmende Wogen und leuchtende Sterne, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Speise und Trank, Kleidung und Reitzeug. Was sehe ich? Die Menschen gehen und kommen nicht wieder! Gefällt ihnen ihr Lager, daß sie sich nicht wieder erheben, oder sind sie verlassen und haben niemand, der sie weckt?' Und dann sang er:

‚Zum Schauspiel werden, die im Lauf der Zeit
Uns um Jahrhunderte vorausgegangen:
Sie zogen hin, sie kamen nicht zurück,
Des Todes Tränkplatz hält sie noch umfangen.
Mein ganzes Volk zieht unaufhaltsam nach —
Ich seh' sie all', die Großen wie die Kleinen.
Ich sprach bei mir: Es ist des Bleibens nicht.
Wohin sie ziehn, ich ziehe mit den Meinen.'"

Das spezifisch Christliche und Katholische, was die Predigt des greisen Bischofs enthielt, wußte Abû Bekr, der spätere Khalif, natürlich nicht mehr. Auch über das eigentliche bischöfliche Wirken des Kuß haben die arabischen Schriftsteller nichts aufbewahrt. Nur aus der Festigkeit, mit welcher die Christen von Nedschrân beim Auftreten Mohammeds für ihren Glauben eintraten, läßt sich annehmen, daß Kuß ein ausgezeichneter Oberhirt gewesen sein muß. Seine Beredsamkeit aber ist bei den Arabern bis herab auf die Gegenwart sprichwörtlich geblieben. Wenn sie einen Redner recht loben wollen, sagen sie: „Du bist beredter als Kuß, der Sohn des Sâ'idat."

Das Christentum ist also nicht bloß schon zwei Jahrhunderte vor Mohammed zu den Beduinen des nördlichen Arabiens gedrungen, Hunderte, ja Tausende von ihnen wurden schon durch Simeon den Styliten bekehrt, die blühenden Christengemeinden von Nedschrân überwanden am Anfang des 6. Jahrhunderts siegreich die blutigste Verfolgung; von der Mitte des Jahrhunderts an herrschte der katholische Glaube auch am Hofe von Hira;

die hervorragendsten Dichter der Araber kamen mit Christen zusammen. Nach alter, wenn auch sagenhafter Überlieferung, hörten Mohammed selbst und Abû Bekr, der erste der Khalifen, auf dem Markt von ʿOkâz die Lehren des Christentums durch einen christlichen Bischof ihres Volkes verkündigen, dessen zündende Beredsamkeit alle mit sich riß. Wie ist es gekommen, daß trotzdem die begabtesten Araber dieser Zeit, ihre Helden und Dichter, Heiden geblieben sind und die letzten aus ihnen sich dem Islâm zuwandten?

Völlig befriedigend wird sich diese Frage wohl nie beantworten lassen. Doch weisen die arabischen Überlieferungen deutlich genug darauf hin, daß Habsucht, Stolz und Sinnlichkeit, wie bei andern Völkern, das Haupthindernis der Bekehrung bildeten.

7. Der fahrende Sänger al-Aʿschâ.

Von al-Aʿschâ, Maimûn, Sohn des Kais, wird ausdrücklich berichtet, daß er häufig mit den Christen in Nedschrân verkehrte, daß er die Vornehmen dieser Stadt alljährlich besuchte, Lobgedichte auf sie verfaßte und sich ihren Wein schmecken ließ, daß er auch mit den Bischöfen von Nedschrân Unterhaltungen pflegte und die Ideen, die er daraus schöpfte, dann wieder in seinen Gedichten verwertete. In Hira kaufte er oft Wein bei einem christlichen Araber Namens ʿIbâd und unterhielt sich mit ihm auch über religiöse Fragen. Unter den Arabern gab es damals verschiedene Ansichten über das menschliche Handeln. Die Dschabariten leugneten den freien Willen; die Mordschiten suchten diese Lehre etwas zu mildern; die Kadariten dagegen traten entschieden für die menschliche Freiheit ein. Diesen schloß sich al-Aʿschâ an, unter dem Einfluß jenes christlichen Bekannten und Freundes. Der Rhapsode (Râwî), der ihn auf seinen Wanderzügen begleitete, seine Verse recitieren und verbreiten mußte, war ein Christ, Jahjâ ibn Mattâ (Johann Matthiassohn)[1].

Der Dichter, der indes alljährlich die Halbinsel in allen Richtungen durchzog, gönnte sich nie die Zeit, der religiösen Frage ernstlich näher zu treten. Seine Abgötter waren Weiber, Wein, Lob und Reichtum. Der Hauptzweck seiner steten Wanderungen war, sich Geschenke zu ersingen. Man verglich ihn deshalb mit einem Raubvogel, der auf alle Vögel Jagd macht, von der Nachtigall bis zum Kranich. Seine Lobgedichte, Liebeslieder und Schmähverse wurden durch die ganze Halbinsel hin gesungen. Er hieß davon im Volksmunde nur der „Cymbelschläger der Araber". Er ließ es ruhig geschehen, daß ein armer Araber sein letztes Kamel schlachtete, um ihn gastlich zu bewirten, belobte aber dann auf dem Markte zu ʿOkâz den Adel

[1] *Caussin* l. c. II, 395—403.

und Edelmut des armen Mannes dergestalt, daß die acht Töchter desselben, wegen Mangels an Aussteuer ganz hoffnungslos, in ein paar Stunden sämtlich einen Bräutigam hatten.

Bald nach dem ersten Auftreten Mohammeds verfaßte al-A'schâ ein Lobgedicht auf ihn[1] und zog ihm entgegen, um sich ihm vorzustellen. Mekka war damals noch nicht in seiner Gewalt, und zwischen seinen Anhängern und der ihm feindseligen Partei der heidnischen Koraischiten war (628) eben ein Waffenstillstand geschlossen worden. Die Gegner des Propheten fürchteten nicht ohne Grund, der Beitritt eines so volkstümlichen Dichters wie al-A'schâ möchte Mohammeds Ansehen bedeutend verstärken. Sie hielten ihn deshalb unterwegs auf und suchten ihn von seinem Vorhaben abzubringen.

„Er wird dir gewisse Dinge verbieten, die du sehr liebst", sagten sie.

„Und welche?"

„Zum Beispiel die Unzucht", sagte Abû Sofiân, der Führer der Mohammed feindlichen Partei.

„Sie hat mich verlassen, nicht ich sie. Was soll er mir verbieten?"

„Das Spiel."

„Vielleicht giebt's dafür Ersatz. Weiter!"

Auch das Verbot des Wuchers fürchtete er nicht. Denn er hatte nie gewuchert noch geliehen. Für den verpönten Wein glaubte er sich allenfalls durch Wasser von der Cisterne al Mihrâs entschädigen zu können. Zuletzt traf Abû Sofiân aber doch seine schwache Stelle. Er bot ihm hundert Kamele an, wenn er nach Hause gehen und ein Jahr dort bleiben wolle. Darauf ging al-A'schâ mit Freuden ein. Bei Manfûrah stürzte er indes mit seinem Reittier und starb infolge des Sturzes im folgenden Jahre (629).

Für Leute, die ihre religiösen und politischen Ansichten für eine Kamelherde zu verkaufen bereit standen, waren die Forderungen des Christentums zu hoch. Gerade solchen Leuten aber lief das Volk nach und fiel so der Gewalt des schwärmerischen Tyrannen anheim, der für einige Zeit fast aller arabischen Poesie den Garaus machen sollte.

---

[1] Carmen Ashae arab. et sueth. prop. *M. F. Brag* et *T. Thorelius*. Lundae 1842. — H. Thorbecke, Al Aschâ's Lobgedicht auf Muhammed (Morgenländische Forschungen. Leipzig 1875).

Drittes Kapitel.

Der Korân als Literaturdenkmal.

Mit Mohammed[1] endigt der erste Zeitraum der arabischen Literatur. Der Abschluß war indes kein plötzlicher. Manche angesehene Dichter der älteren Zeit, wie al-A'schâ und Zuhair, erlebten noch das Auftreten des Propheten. Der greise Mu'allaka-Dichter Lebid soll erst unter dem Khalifen Abû Bekr gestorben sein. Man nannte diese Dichter die „Beidlebigen" (Mukhadramûn), weil sie zugleich dem Zeitalter der „Unwissenheit" und jenem des „Islâm" angehörten. Sie bewegten sich jedoch noch vorwiegend in den Anschauungen und Formen der früheren Zeit. Erst in Mohammed erhielt der Volksgeist der Araber eine wesentlich neue Richtung, die zwar wenig poetische Fruchtbarkeit bewährte, aber um so gewaltsamer alles ummodelte, was in den Kreis ihrer Anziehung geriet. Bis auf ihn dichtete jeder, was er wollte; von ihm an aber durfte nichts mehr gedichtet und geschrieben werden, was nicht wenigstens einen kurzen Spruch des Koráns an der Stirne trug, und selbst die verwegensten Freigeister vermochten sich nicht völlig seinem Machtgebot zu entringen.

1. Mohammeds erstes Auftreten.

Mohammeds Leben steht in seltsamem Gegensatz zu jenem der altarabischen Dichter, deren Charakter wir an der Hand der Überlieferung zu zeichnen versucht haben. Er ist kein toller Brausekopf wie Tarafa, kein romantischer Abenteurer wie Imru-'l-Kais oder der Halbneger 'Antara, kein liederlicher Hofpoet wie Nâbigha, kein fahrender Sänger wie al-A'schâ, auch kein biederer, ehrwürdiger Friedensstifter wie der alte Zuhair. Unter den vielen hundert Poeten, die vom Anfang des 6. Jahrhunderts bis weit über seinen Tod hinaus lebten, wird sein Name nicht genannt. Er tritt weder an dem Markte von Okâz auf, noch an den kleinen Höfen in Syrien und Mesopotamien: sei es, daß er für die allgemein beliebte Kunst des Versemachens keine Anlage in sich verspürte, sei es, daß er sie verschmähte oder unter den gedrückten Verhältnissen seiner Jugend nicht Muße und Lust fand, sich darin zu üben. Denn es war eine harte, freudlose Jugend[2].

---

[1] Eigentlich Muhammad, d. h. „der Gefeierte".

[2] Für Näheres müssen wir auf die Biographien Mohammeds von Ibn Hischâm (herausgegeben von Wüstenfeld 1858—1860, übersetzt von Weil 1864), von Weil (1843), W. Irwing (1850, deutsch 1850), W. Muir (1858—1861), Sprenger (1861—1865), Nöldeke (1863), Delaporte (1874), Krehl (1884) verweisen.

Seinen Vater 'Abd Allâh verlor er schon, bevor er selbst (etwa um 569 bis 571) das Licht der Welt erblickte. Nur sechs Jahre lang zog ihn seine Mutter Âmina auf; dann starb auch sie. Zwei Jahre sorgte der Großvater 'Abd el Mottalib für den Waisenknaben: da ward ihm auch dieser entrissen, und ein Ohm, Abû Tâlib, übernahm nun die weitere Erziehung. Mohammed empfand diese Schicksalsschläge tief, doch verlor er den Mut nicht. Er gesteht das im Korân selbst und schreibt es einer höheren Macht zu, daß der Verwaiste immer wieder ein Unterkommen fand, der Bedürftige reich ward und der Verirrte auf den rechten Weg kam. Es ist indes kein Zweifel, daß er die Dinge nicht sehr lyrisch nahm, sondern auf seinen Handelsreisen nach Syrien und Jemen mit Geld wie mit den Verhältnissen rechnen lernte. Mit fünfundzwanzig Jahren trug er kein Bedenken, die vierzigjährige Witwe Khadidscha zu heiraten, die ihn aus einem unbemittelten Streber zu einem wohlhabenden Handelsmann machte. Man kann sich kaum ein vollständigeres Gegenstück zu dem leichtsinnigen Tarafa denken als diesen wohlberechnenden Kaufmann Mohammed. Solange Khadidscha lebte, hielt er sich solid. Er war schon in den Vierzigen, Vater von zwei Söhnen und vier Töchtern, ein tadelloses Familienhaupt, als der Plan einer neuen Religionsgründung, in schwärmerisches Dunkel getaucht, sich seiner bemächtigte. Was indes von seinen ältesten sogen. Offenbarungen erhalten ist, trägt nicht so sehr den Stempel dogmatischer als socialer Schwärmerei [1]. Er ist mehr Socialist als Mystiker. Die Ausbeutung der ärmeren Klassen durch die reichen Kaufleute in Mekka hat seinen Widerspruch hervorgerufen: ein Widerspruch, der fast auf eigene herbe Erfahrungen schließen läßt. Zürnend erhebt er seine Stimme gegen die Quäler und Leuteschinder, deren Gott der Mammon ist, die nur daran denken, ihr Hab und Gut zu mehren, gegen die Lügner, Betrüger und Wucherer, die kein Herz für den Armen haben, die den Waisen bedrängen und dem Dürftigen die dringendste Hilfe versagen. Von diesen heischt er Bekehrung, diesen droht er mit dem rasch nahenden Tode und mit allen Schrecknissen der Hölle. Das sind ihm die eigentlichen Götzendiener [2].

---

[1] Wir haben dafür das Zeugnis des Hariri: „Ich bezeuge, daß Mohammed ist sein werter Bot' — in die Welt gesandt wie das Morgenrot, — um die Finsternis durch das Licht zu scheuchen — und den Armen zu helfen gegen die Reichen. — Er war (Gott sei ihm gnädig!) den Dürftigen mild — und der Unterdrückten Schild; — er hat die Güter der Begüterten besteuert — und der Not der Notleidenden gesteuert" (Rückert, Hariri II [2. Aufl.], 30. 31). — Vgl. H. Grimme, Mohammed [Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte VII] I (Münster i. W. 1892), 14 ff.; II, 139 ff.

[2] Korân, Sûre 104. 100. 96. 107. 102. 92. 91. 89. 83, zusammengestellt bei Grimme a. a. O. I, 18—23.

Der Notschrei des Hilflosen gegen seinen übermächtigen Bedränger, der Appell des von Ungerechtigkeit Bedrängten an eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits, der Kampfruf der Enterbten gegen den alles verzehrenden, alles aufsaugenden Reichtum hat an sich etwas Poetisches. Er rüttelt an dem prosaischen Geldsack; er setzt die Leidenschaften in Gärung und zieht höhere Erinnerungen und Ideen in den Interessenstreit des Irdischen hinein. Doch gerade künstlerisch fruchtbar pflegt diese Art leidenschaftlicher Erregung nicht zu sein; sie zielt zu sehr aufs Praktische. Auch bei Mohammed war es so.

Unter den Vorwürfen, mit welchen ihn die Reichen zu Mekka abwiesen, erscheint zwar auch der, er sei ein Dichter. Damit war aber nicht künstlerische Begabung gemeint, sondern lediglich, daß er die Träumereien seines Koräns erdichtet habe, daß seine angeblichen Offenbarungen bloße Ammenmärchen seien. Sie nannten ihn im selben Atemzug auch einen Wahrsager, einen Zauberer, einen Besessenen und später einen Schwindler und Betrüger [1]. Wieweit seinen Visionen und Orakelsprüchen krankhafte Schwärmerei zu Grunde lag, wieviel Schwindel und Betrug, vermochten schon seine scharfblickenden Zeitgenossen und Gegner nicht zu bemessen. Er war ihnen ein Rätsel und mußte durch die gesuchte Dunkelheit, Abgerissenheit und Seltsamkeit seiner Aussprüche den folgenden Generationen noch immer rätselhafter werden. Der lichte Punkt in dem verworrenen Gerede ist nur die Betonung eines einzigen Gottes, dessen Dasein aber wie dasjenige einer Hölle bloß autoritativ behauptet, nicht rationell bewiesen wird. Als aber die Mekkaner verlangten, er solle ihnen durch Wunderzeichen seine göttliche Sendung verbürgen, wies er sie mit der wohlfeilen Versicherung ab, sie würden auch Wunderzeichen nicht glauben [2]. Seine persönliche Begabung und Bildung imponierte ihnen durchaus nicht. Die ältesten Koränstücke waren nicht dazu angethan. „Denn diese stehen ihrer Ausdrucksweise nach keinem Zweige der altarabischen Literatur näher als den Sprüchen der Wahrsager und Regenmacher.“ [3] Mohammeds Predigten und Vorträge selbst mögen deutlicher und verständlicher gewesen sein; doch fand er bei den Reichen und Vornehmen keinen Anklang damit. Sie fühlten nicht wenig Lust, ihn dafür zu steinigen. Nur der Schutz, den Mohammed bei seiner Familie, den Häschimiden, fand, hielt sie davon ab.

[1] „Sie sagen: Der Korân enthält nur eine verworrene Menge Träumereien; wahrlich, er (Mohammed) hat ihn erdichtet; denn er ist ja ein Dichter“ (Korân, Sûre 21). — Desselben Vorwurfs erwähnt er Sûre 52.

[2] Korân, Sûre 26. 27.

[3] Grimme a. a. O. I, 32.

2. Entstehen des Islâms.

War Mohammed von vornherein kein Dichter [1], ja kaum ein Enthusiast, vielmehr ein berechnender Prosaiker, so führte ihn der Mißerfolg seiner Sache immer mehr auf die Pfade nüchterner Politik. Da sich seinem Gottesbunde (ʿAbdu-'llâh) meist nur ärmere Leute aus dem Stamme Koraisch anschlossen, und er befürchten mußte, daß die kleine Schar leicht gewaltsam getrennt werden könnte, sandte er diejenigen seiner Anhänger, welche nicht zu seiner Familie gehörten, nach Abessinien. Als dann die Mekkauer die ganze Familie Hâschim bürgerlich richteten und sie auf ein eigenes Stadtquartier zurückdrängten, das bisherige Haupt derselben, Abû Tâlib, starb, viele Hâschimiden sich von Mohammed lossagten, dieser umsonst in der Stadt Tâif Anhänger zu werben suchte, ja mit Schimpf und Gewalt aus der Stadt verjagt wurde, gab er vorläufig jede Hoffnung auf Mekka auf, bereitete langsam und mit klügster Vorsicht eine Übersiedlung nach Jathrib (Medina) vor, wo er für seine Pläne günstigeren Boden zu finden hoffte, ließ seine Anhänger dahin ziehen und flüchtete dann selbst mit den Zuverlässigsten seiner Getreuen. In Jathrib, das zeitweilig schon völlig jüdisch gewesen, lebten noch immer zahlreiche Juden; die arabischen Familien waren durch innere Fehden entzweit. Es stand hier Mohammed keine zweite religiös-politische Macht gegenüber. Mit schlauer Politik wußte er aus dem Wirrwarr der sich befeindenden Strömungen Nutzen zu ziehen, seinen Anhang zu verstärken und zu einer Macht gelangen zu lassen, der schließlich keine andere Partei mehr gewachsen war [2]. Dann verwickelte er seine Zufluchtsstadt in Fehde mit Mekka und erklärte endlich der ihm undankbaren Vaterstadt den Rachekrieg, indem er seine freiwillige Flucht als boshafte Vergewaltigung der Mekkaner darstellte.

Sowenig Mohammed ein Dichter war, so wenig war er auch Philosoph oder Dogmatiker. Er trat ebensowenig mit einem fertigen, klaren, durchdachten und logisch durchgearbeiteten System vor die Welt, wie etwa später Luther. Er war der Mann der That, der Agitation. Seine Lehre entwickelte sich von Tag zu Tag, je nach den Umständen.

Da die Mekkaner sich nicht gütlich zu der Armensteuer (Zakât) verstehen wollten, die er von ihnen forderte, drohte er ihnen im allgemeinen mit dem Weltgericht; als sie ihm nicht glauben wollten, ließ er in dunkeln Drohungen das Weltgericht schon ganz in die Nähe rücken; als sie auch dessen spotteten, fing er an, ihnen mit der Rache Gottes schon hienieden zu drohen. Da dies ebensowenig fruchtete, drehte er das Blatt und fing nun

[1] Er läßt das (Sûre 36) Gott selbst sagen: „Wir haben ihn (den Mohammed) nicht gelehrt die Kunst zu dichten, auch ziemt sie sich nicht für ihn."

[2] A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland I (Berlin 1885), 95 ff.

an, von der Barmherzigkeit und Langmut Gottes zu predigen, welche die längst verdiente Züchtigung noch aufschöbe. Während er früher hauptsächlich Wohlthätigkeit gefordert hatte, wandte er sich nunmehr vorzugsweise an seine Anhänger, um von ihnen unbedingten Glauben an seine Worte zu fordern.

In den Verträgen, welche er in der Schlucht (Aqaba) bei Mekka mit seinen neuen Zuzüglern aus Jathrib schloß, forderte er als Hauptbedingungen, daß sie neben Allâh keinen andern Gott haben, nicht stehlen, nicht ehebrechen, keine Kinder töten, nicht verleumden und ihm als Gesandten Gottes (Rasûl Allâh) nicht zuwiderhandeln sollten; er aber versprach ihnen dafür das Paradies.

In Jathrib scheint Mohammed das Judentum genauer kennen gelernt zu haben, auch einiges vom Christentum. Er berichtigte im Korân mehreres, was er bis dahin nicht recht verstanden. Hauptsächlich unter jüdischem Einfluß regelte er jetzt seine Satzungen über das Gebet, das Fasten, die Speisenverbote. Im Anfang, als er sich noch gleichsam als Hilfesuchender fühlte, ließ er sogar die Juden, Christen und Sâbier als „Gläubige" gelten, wenn sie an Gott und an den jüngsten Tag glaubten und Gutes thäten; sobald er sich aber stark genug fühlte, kündigte er beiden den Krieg an und erging sich besonders gegen die Juden in den feindseligsten Äußerungen. Im zweiten Jahre der Flucht veränderte er die Richtung beim Gebet, die sogen. Kibla. Statt in der Richtung nach Jerusalem sollte fürder in der Richtung nach der Ka'ba, nach dem schwarzen Stein in Mekka, gebetet werden. Da sollte Gott den Bund mit Abraham (Ibrahim) geschlossen haben. Die neue Religion wurde nun zur Religion Abrahams erhoben. Abraham selbst sollte den künftigen Propheten der Araber angekündigt haben.

Immer deutlicher treten von da ab Ehrgeiz und Willkür, Rache, Lug und Trug als die Hauptmotoren im Leben des Propheten hervor. Ihnen gesellt sich eine schrankenlose Sinnlichkeit bei. Khadidscha, die erste Frau, die Wohlthäterin und die erste „Gläubige", starb drei Jahre vor der Flucht, als die Sache Mohammeds zu Mekka fast am verzweifeltsten stand. Mohammed hatte sie mit einer Nebenfrau verschont. Sobald sie aber die Augen geschlossen, nahm der zweiundfünfzigjährige Mann nicht bloß eine neue Frau, sondern verlobte sich auch gleichzeitig mit 'Âischa, dem siebenjährigen Töchterchen seines Freundes Abû Bekr. Gleich nach dem Einzug in Jathrib (622) wurde die Hochzeit gehalten, durch Aufnahme der Polygamie in die neue Religion jede weitere Annäherung an das Christentum unmöglich gemacht.

Nur etwas mehr als ein Jahr verging, als Mohammed schon, nach einigen kleinen glücklichen Raubzügen, in der Schlacht bei Badr (Anfang 624) seinen ersten größeren Erfolg über seine Widersacher in Mekka gewann.

Eine Niederlage, die er im folgenden Jahre am Berge Ochod bei Medina erlitt, vermochte seine Machtstellung nicht mehr zu erschüttern. Teils durch politische Schachzüge, teils durch Gewalt brach er vollständig die Macht der Juden in Medina, vertrieb einen Teil derselben und verteilte deren Besitz an seine Anhänger und ließ endlich den Rest der Juden (sechshundert) grausam hinschlachten. Im Frühjahre 628 bemächtigte er sich der Judenstadt Khaibar, nördlich von Medina. Im folgenden Jahre (erst sieben Jahre nach seiner Flucht) zog er an der Spitze von 2000 Moslim als Pilger in Mekka ein, und nachdem darauf der Krieg sich wieder erneuert hatte, zwang er im Januar 630 die Stadt zur Kapitulation und führte daselbst nun ein unumschränktes Regiment, bis ihn (8. Juni 632) der Tod traf.

3. Mohammeds Feindseligkeit gegen die Dichter.

In diesen Kriegsläuften, deren Hauptereignisse sich nur selten von Raubzügen in allenfalls etwas größerem Stil unterschieden, mochten, wie in früherer Zeit, Kampfeslieder, Totenklagen und Schimpfverse ertönen; doch eine höhere Entwicklung konnte die Poesie unmöglich gewinnen. Wovon am meisten noch die Rede ist, sind Spottgedichte oder Spottverse, mit welchen die „Ungläubigen" zu Mekka und Medina die angeblichen Offenbarungen und das Treiben Mohammeds verfolgten. Er war nicht Dichter und daher nicht im stande, derartige Angriffe mit der gleichen Waffe zurückzuzahlen. Er half sich zunächst, indem er am Schluß einer Süre die Dichter im allgemeinen verurteilte:

„Soll ich euch verkünden, mit wem die Teufel herabsteigen? Sie steigen herab mit jedem Lügner und Sünder. Das Gehörte geben sie wieder; die meisten aber sind Lügner. Und diesen Verirrten folgen die Dichter. Siehst du nicht, wie sie in jedem Thal umherschwärmen? Ihre Reden stimmen nicht mit ihren Handlungen überein. Nur die machen eine Ausnahme, welche glauben und rechtschaffen handeln und oft an ihren Herrn denken und sich selbst verteidigen, wenn sie ungerechterweise angegriffen werden. Die Frevler aber sollen es nicht erfahren, wohin man sie verstoßen wird." [1]

Als das nicht half, griff er zu schärferen Mitteln. Ein Jude vom Stamme der Nadir, Namens Kâ'ab ibn Aschraf, hatte sich nach der Schlacht von Badr in scharfen Satiren über ihn ergangen. Als derselbe dann Händel mit seinen Bekannten bekam und zu seinem Stamme nach Medina zurückkehrte, gab Mohammed seiner Umgebung wiederholt zu verstehen, er möchte gerne von diesem Menschen befreit sein. Seine Andeutungen fielen nicht

[1] Korân, Süre 26.

auf unfruchtbaren Boden. Fünf Männer vom Stamme der Aus, früher Bundesgenossen der Juden, verschworen sich, den Lästerer zu töten, und da er sich vor ihnen in acht nahm, lockte ihn sein eigener Milchbruder, Abû Nâ'ila, zu einem einsamen Spaziergang, tötete ihn und brachte seinen Kopf dem Propheten, der darüber hoch erfreut war. Die Juden, die sich darüber beklagten, wies er mit der Drohung ab, so würde es künftig allen gehen, welche die Moslim beleidigten. Bald darauf wurde ein anderer jüdischer Spötter, Suneina, erschlagen [1].

Nur mit knapper Not entging der Dichter Hassân ibn Thâbit aus Medîna (Jathrib), der sich erst als fahrender Sänger in Hîra und Damaskus herumtrieb, dann in seine Vaterstadt zurückkehrte, einem ähnlichen Los. Mohammed hatte angefangen, auch auf seinen Streifzügen eines oder mehrere seiner Weiber mit sich zu führen, deren Zahl sich mit jedem Jahre mehrte. So hatte er 626 auf einem Streifzuge gegen den Stamm der Gatafân die noch blutjunge (erst vierzehnjährige) 'Âischa bei sich, seine Lieblingsfrau. Bei der Heimkehr wurde nun am letzten Tage unerwartet früh das Zeichen zum Aufbruch gegeben. 'Âischa hatte sich eben von der Karawane entfernt, um ein Muschelhalsband zu suchen, das sie verloren hatte. Man glaubte sie in der geschlossenen Sänfte, in der sie auf ihrem Kamel zu reisen pflegte, und der Zug setzte sich in Bewegung. So blieb 'Âischa zurück. Zum Glück kam noch ein Nachzügler, der jugendliche Safwân ibn el Mo'attal, und brachte sie auf seinem Kamel mit nach Medina, wo die Karawane inzwischen feierlich eingezogen war. Diese Verspätung erregte allgemeines Aufsehen und großen Skandal. Man sagte 'Âischa das Schlimmste nach. Sie fiel bei Mohammed in völlige Ungnade und wurde ihrem Vater Abû Bekr zurückgegeben. Es fragte sich nur noch, ob vollständige Scheidung ausgesprochen werden sollte, oder ob allenfalls ihre Unschuld durch Zeugen erhärtet werden könnte. Manche sagten für, andere aber gegen sie aus, unter den letzteren auch der Dichter Hassân.

Mohammed, der sehr an 'Âischa hing, glaubte sich schließlich, wie in hundert andern Fällen, am besten mit einer neuen Offenbarung aus der Patsche zu ziehen. Allâh selbst „offenbarte" ihm also, daß 'Âischa unschuldig sei, daß ehrenrührige Behauptungen über verheiratete Frauen mit hundert Geißelhieben bestraft werden sollten, wenn dieselben nicht durch vier Augenzeugen erhärtet werden könnten, daß fürder alle Frauen des Propheten in ihren Häusern bleiben sollten, und daß die Frauen der Gläubigen überhaupt sich in Gegenwart von Fremden verschleiern müßten. Auf diese Offenbarung hin erhielten alle, welche gegen 'Âischa Zeugnis abgelegt hatten, die hundert Geißelhiebe, darunter auch der erwähnte Dichter Hassân.

---

[1] A. Müller a. a. O. I, 120 ff. — Grimme a. a. O. S. 94.

Es hatte sich damals ziemlich viel Unzufriedenheit gegen Mohammed aufgespeichert. Ein Teil der „Ançâr“ (d. h. seiner Parteigänger in Medina) murrte über Bevorzugung der sogen. „Mohâdschirûn“, d. h. derjenigen, die mit Mohammed aus Mekka gekommen, und ärgerte sich besonders über die Begünstigung, welche er den Neubekehrten aus Hidschâz und Nedschd zu teil werden ließ, die sich in großer Zahl in Medina ansiedelten. Er behandelte sie ganz wie seine ältesten Genossen. Viele der Mißvergnügten versammelten sich jeden Nachmittag bei Hassân und tauschten gegenseitig ihre Klagen aus [1]. Da trug Hassân einmal das folgende Gedicht vor:

Ruhmloser Pöbel mehrt sich hier und prunkt in wicht'gem Tone,
Indes Verachtung wird zu teil Furajâs edlem Sohne.

Sie lassen dumpfes Drohungswort schon wider mich erdröhnen,
Als wäre ich ein frecher Wicht, ganz straflos zu verhöhnen.

Doch wer in meine Hände fällt, wird mich als Löwen spüren;
Es wird die Mutter bald um ihn den Klagereigen führen.

Ich treffe meinen Gegner gut und werd' ihn so erschlagen,
Daß keiner rächen soll sein Blut noch Sühngeld mit sich tragen.

Der Ozean, wenn seine Flut, vom Nordsturm wild getrieben,
Er läßt am starren Felsenrand in Gischt und Staub zerstieben,

Ist nicht so grimmig, als wenn ich, als meiner Ehre Retter,
Mich stürze zürnend auf den Feind gleich einem Hagelwetter.

Hört es, ihr Männer von Koraisch! Ich werd' mein Schwert nicht sparen,
Bis ihr nicht für die Wahrheit laßt den alten Irrtum fahren,

Bis ihr der Ozzâ nicht entsagt und Lât und ihren Steinen,
Und mit uns ehrt den wahren Gott, den Ewigen und Einen!

Als Mohammed von diesem Gedichte hörte, zürnte er sehr, sowohl weil Hassân die Uneinigkeit im Lager der Moslim schürte, als weil er sich selbst einigermaßen die Rolle des Propheten anmaßte. „Wer von euch“, sagte er zu seiner Umgebung, „wird endlich diesen Meuterer zum Stillschweigen bringen?“ — „Ich!“ sagte Safwân, der wegen ʿÂischa arg ins Gerede gekommen und von Hassân als ihr Liebhaber verspottet worden war. Als Hassân mit seinen Freunden das nächste Mal wieder versammelt war, drang er mit gezücktem Säbel auf sie ein. Sie stoben schleunigst auseinander. Nur Hassân gelang es nicht, rasch genug zu fliehen. Safwân hieb auf ihn ein und rief: „Nimm diesen Säbelhieb; ich antworte auf Spottverse nicht mit Versen.“

---

[1] Kitâb al-Aghânî I, 250. 251. — *Caussin de Perceval*, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme III (Paris 1847), 170 s. — v. Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber I (Wien 1850—1854), 406—413.

Safwân wurde von Hassâns Freunden entwaffnet und festgenommen, mußte aber bald wieder freigegeben werden. Der schwerverwundete Hassân ließ sich vor Mohammed tragen, der ihn aber nicht einmal eines Blickes würdigte. Auch bei einem zweiten Versuch war er nicht glücklicher. Das dritte Mal sagte er flehentlich zu Mohammed: „Erinnerst du dich, Gesandter Gottes, der Verse, die ich an den Sohn Zibâras gerichtet habe?

Du hast auf Mohammed gehäufet Spott und Hohn,
Ich ihn verteidigt — Gott verbürgt mir Lohn.
Ich setzte meinen Ruhm, den meiner Ahnen ein,
Dem Ruhme Mohammeds ein Schild zu sein
Gen Leute, wie du bist und wie die Deinen!"

Das versöhnte endlich den Propheten. Er nahm Hassân wieder in Gnaden auf, schenkte ihm als Schmerzensgeld für den erhaltenen Säbelhieb ein Grundstück und später noch eine koptische Sklavin, Schîrin, die Schwester seiner eigenen Sklavin Marjam, einer Christin. Hassân suchte nun auch die Anklagen gutzumachen, die er gegen 'Âischa ausgestreut, und besang ihre über jeden Verdacht erhabene Keuschheit. Als der selbst sehr korpulente Dichter sie aber auch noch deshalb belobte, daß sie nicht die trägen Frauen eigene Korpulenz habe, unterbrach sie ihn scherzend und sagte ihm: „Du bist jedenfalls fett genug!" Und damit nahm sie dann seine übrige Huldigung entgegen.

Die Gedichte Hassâns sind ziemlich unbedeutend und dankten ihren Erfolg zumeist ihrem Stoffe, dem Lobe des Propheten [1].

4. Die Dichter in Mohammeds Diensten.

Ähnlich erging es dem Dichter Ka'b, dem Sohne des Mu'allaka-Dichters Zuhair, der noch ganz in den Ideen der alten heidnischen Zeit lebte und sich nicht zu dem neuen Glauben bekehren wollte. Als sein Bruder Bodschair Mohammed bei dessen Flucht nach Medina folgte, spottete er sogar darüber und suchte ihn davon abzubringen:

Bestellet an Bodschair den Gruß aus meinem Munde:
Wohin, ach, ließest du von anderen dich führen!
Zu Leuten, wo du wirst den Vater und die Mutter
Nicht finden, und wirst dort auch keinen Bruder spüren;
Wo Abû Bekr dich mit Überlief'rung tränket,
Und Mamûn früh und spät dich lehret die Gebühren.
Der rechten Leitung Weg verfehlst du, jenem folgend.
O kann mein Wort, Bodschair, o kann es dich nicht rühren? [2]

---

[1] *H. Hirschfeld*, Prolegomena to an Edition of the Diwân of Hassân B. Thâbit (IX. Congress of Orientalists II [London 1893], 99—103).

[2] Rückert, Hamâsa I, 152—157.

Für dieses Gedicht wurde er von Mohammed für vogelfrei erklärt. Das nahm er sich anfänglich nicht sehr zu Herzen. Nachdem aber Mohammeds Macht mit jedem Jahre zunahm und schon mehr als ein allzu kühner Dichter und Spötter von dem Mordstahl eines fanatisierten Moslim gefallen war, fühlte er sich nicht mehr sicher. Verkleidet schlich er sich im neunten Jahre der Hidschra nach Medina und drängte sich in der Moschee, wo Mohammed mit den Seinen versammelt war, bis zu ihm selbst vor und fragte ihn, ob er wohl Ka'b in Gnaden aufnehmen wollte, wenn er reuig und als Gläubiger zu ihm käme. Als der Prophet das bejahte, gab der Dichter sich zu erkennen, und Mohammed schützte ihn gegen einen Ançâr, der, über die List empört, ihn töten wollte. Ka'b trug nun eine lange Kasside vor, die zwar ganz im Geiste der alten, vorislâmischen Dichter gehalten ist, aber Mohammed und seine Mohâdschirûn begeistert feierte:

Vom Gottgesandten hat die Drohung mich betroffen,
Doch Schonung ist beim Gottgesandten wohl zu hoffen.

Halt ein! so leite dich Er, dessen Huld gesendet
Dir hat den Korân, der Gebot und Mahnung spendet.

Halt ein und straf mich um Verleumderrede nicht!
Denn ich bin ohne Schuld, was auch die Rede spricht.

Wohl hab' ich solches hier zu hören und zu sehn,
Daß, möcht' ein Elefant an meiner Stelle stehn,

Er müßte zittern, wenn ihm nicht würd' unverweilt
Vom Gottgesandten Gnad' in Gottes Huld erteilt. . . .

Ein Schwert ist der Gesandt', ein uns zum Licht geschicktes,
Von Gottes Schwertern ein gestähltes, ein gezücktes,

Bei Männern von Koraisch, wo einer sprach im Thal
Von Mekka: Gläubige! Nun wandert aus zumal [1].

Als Ka'b zu dieser Stelle gelangte, zog Mohammed den grünen Mantel von seinen Schultern und warf ihn dem Dichter zu, weshalb die Kasside später „das Mantelgedicht" genannt wurde. Dem Dichter galt dieses Geschenk so hoch, daß er es dem Khalifen Mu'âwija nicht für 10 000 Dirhems hergeben wollte. Erst nach seinem Tode verkauften es die Erben dem Khalifen um 20 000 Dirhems. Als eine der kostbarsten Reliquien wurde der Mantel dann im Schatze des Khalifen zu Damaskus, später in Baghdâd aufbewahrt, bis die Stadt (im Jahre 1258) von den Tataren eingeäschert wurde. Ob der „Mantel des Propheten", der heute noch im Palaste des Sultans zu Konstantinopel aufbewahrt wird, derselbe ist, das ist sehr fraglich.

[1] Ebd. S. 154. 155. — Das Gedicht, nach den Anfangsworten Bânat Su'âd genannt, herausgegeben von Lette (Lugd. Batav. 1748), Freytag (Halae 1823).

Unter den Dichtern von Mekka, welche Mohammed mit ihrem Spott verfolgten, werden hauptsächlich drei genannt: ʿAbdallâh ibn Zibâra, ʿAmr ibn el Âs und Abû Sofjân, Sohn des Hârith. Sei es, daß er diesen nicht mit Gewalt beikommen konnte oder es für politischer hielt, keine Gewalt gegen sie anzuwenden: genug, Mohammed zog es vor, sie ebenfalls mit Versen bekämpfen zu lassen, und berief zu diesem Zwecke drei Dichter zu sich, den bereits erwähnten Hassân, dann ʿAbdallâh, den Sohn des Rowân, und Kaʿb, den Sohn Mâliks[1].

Hassân war über diese unerwartete Ehre außerordentlich erfreut, streckte seine Zunge so weit heraus, als er konnte, und sagte dann: „Es giebt kein Leder, das ich nicht mit dieser Waffe durchbohre. Sie ist kurz; aber ich würde sie nicht gegen eine Zunge vertauschen, die von Sanâ nach Bosra reichte."

„Aber wie willst du es anfangen," fragte Mohammed, „die Koraischiten anzugreifen, ohne mich mitzutreffen, da ich ja zu ihrem Stamme gehöre?" — „Ich werde dich", sagte Hassân, „aus ihnen herausziehen, wie man ein Haar aus dem Teig herauszieht." Da lächelte Mohammed und sagte: „Gut, geh zu Abû Bekr und laß dir von ihm Aufschlüsse über die Genealogie und Geschichte der einzelnen koraischitischen Familien geben, dann ziele gut auf die Feinde des Islâms, und der Engel Gabriel möge dir beistehen."

Nach den Anweisungen Abû Bekrs verfaßte Hassân nun die beißendsten Satiren, in welchen die Ehre der Frauen nicht geschont wurde, und welche die Koraischiten aufs tiefste beleidigten. Kaʿb ibn Mâlik machte es ebenso. Dagegen verzichtete ʿAbdallâh auf die persönliche Satire, sondern stellte in ernsterer Entrüstung den Götzendienst der Mekkaner und ihre Verfolgungen gegen Mohammed an den Pranger. Seine Vorwürfe machten damals wenig Eindruck; später aber, als auch die Mekkaner sich zum Islâm bekehrt hatten, war es ihnen unangenehmer, an die Satiren Abdallâhs erinnert zu werden, als an jene des Hassân und des Kâʿb.

Es scheint nicht, daß Mohammed irgend welchen Versuch gemacht hat, die frühere Poesie oder die Erinnerung daran auszurotten. Obwohl sie im allgemeinen einen heidnisch-materialistischen Grundzug hatte, brachte sie doch die Überreste des alten Götzendienstes kaum zum Ausdruck. Der Schlachtenruhm und die Heldenerinnerungen der einzelnen Stämme, die sich in ihnen verkörperten, traten von selbst zurück hinter die neuen, immer großartigeren Kämpfe, in welche Mohammed erst Mekka und Jathrib, dann die benachbarten Wüstenstämme, endlich ganz Arabien von Jemen bis Syrien hin verwickelte. Denn solche Truppenmassen wie er hatte noch kein Häuptling zusammengebracht. Von der Eigenart seines Volkes wich er selbst kaum ab.

[1] *Caussin* l. c. III, 34—36.

Er war durch und durch Araber. Indem er die verschiedenen Stämme zu einem nationalen Ganzen vereinigte, ließ er den einzelnen Gliedern große Spannweite, uniformierte sie nur religiös, nicht eigentlich politisch, und ließ dem ungezügelten Beduinenwesen seine volle, unruhige Beweglichkeit. Ohne daß er indes die alte Beduinenpoesie bekämpft hätte, trat sie doch zurück gegen die religiösen Ideen, die er in seinem Korân verkündigte.

5. Literarischer Charakter des Korâns.

Der Islâm, d. h. die „Ergebung“, wie Mohammed seine Lehre nannte, wurde zunächst nicht geschrieben, sondern gepredigt. Die ersten angeblichen Offenbarungen trug Mohammed seiner Frau Khadidscha und einzelnen Freunden vertraulich vor; dann erklärte er sie in kleineren Kränzchen und endlich in größeren Versammlungen. Schon einzelne solche Offenbarungsbruchstücke nannte er „Korân“ (Cur'ân), d. h. „feierliche Lesung“ oder „Verkündigung“. Er gab ihnen zunächst die Form kurzer Anrufungen, Gebete, Lehren, Beteuerungen, Straf- und Drohworte, meist von Allâh selbst an seinen Propheten gerichtet, abgerissen, dunkel und geheimnisvoll. Sie sind nicht in den bereits ausgebildeten Versmaßen abgefaßt, sondern in einer Art poetischer oder rhetorischer Prosa mit Endreim, so daß sie sich in ihrer spruchartigen Fassung leicht dem Gedächtnis einprägten[1]. So gingen sie von Mund zu Mund und wurden, bei der Ehrfurcht, mit welcher die ersten Gläubigen sie aufnahmen, mit großer Treue und Gewissenhaftigkeit bewahrt. Als indes sowohl die Zahl als der Umfang dieser Offenbarungen wuchs, mochte sich die Notwendigkeit geltend machen, die älteren schriftlich festzustellen und die neueren ganz oder teilweise niederzuschreiben. Das geschah aber nicht planmäßig unter eigener Leitung Mohammeds, sondern ebenso gelegentlich und bruchstückweise, wie die Lehre des Propheten selbst sich entwickelte[2]. Als er starb, war nur ein Teil seiner

[1] Diese Reimprosa, „Sadsch'“ genannt, wurde schon vorher von den heidnischen Wahrsagern in ihren Sprüchen angewandt.

[2] So wird die Entstehung des Korâns von den meisten Biographen und Historikern aufgefaßt (vgl. *W. Muir*, Life of Mahomet I [2nd edition], 557 f.). Es hat sich indes auch schon eine abweichende Auffassung geltend gemacht, zufolge welcher Mohammed sich seiner Anleihen bei Judentum und Christentum klar bewußt war, dieselben absichtlich fälschte und sorgfältig in seinem Sinne umarbeitete, die wohldurchdachten und planmäßig angelegten Süren selbst niederschrieb, aber nur bruchstückweise mitteilte, um seinem Werke den Schein einer wirklichen Offenbarung zu sichern. „There is a unity of thought, a directness and simplicity of purpose, a peculiar and laboured style, a uniformity of diction, coupled with a certain deficiency of imaginative power, which indicate that the aijats (signs or verses) of the Korân are the product of a single mind etc.“ (*J. M. Rodwell*, El-Korân [2nd edition. London 1876], Preface p. XVI f.). — *Th. P. Hughes*, A Dictionary of Islâm (2nd edition. London 1896) p. 515—517.

Aussprüche in schriftlicher Fassung vorhanden; weitaus die größere Masse der Lehren lebte nur im Gedächtnis eifriger Anhänger fort, das allerdings in häufiger öffentlicher Wiederholung derselben Lehrstücke eine mächtige Stütze und zugleich eine gewisse Kontrolle gefunden hatte. Einem der wenigen Mekkaner, welche schreiben konnten, diktierte Mohammed manche seiner Offenbarungen; derselbe fiel jedoch vom Islâm ab, weil er beim Diktieren bemerkt hatte, daß es der Prophet nicht genau nahm und kleinere Abänderungen gar nicht bemerkte, und ward erst später wieder Moslim, wohl von der äußeren Macht der Verhältnisse gezwungen, gegen die sich ein unabhängiger Denker kaum behaupten konnte.

Da viele der besten Kenner der Lehre Mohammeds schon bald nach seinem Tode, in den Kämpfen gegen den „falschen Propheten“ Mosseilima (632 und 633), fielen, kam ʿOmar noch unter dem Khalifate Abû Bekrs auf den Gedanken, sämtliche Offenbarungen des Propheten in einem Buche vereinigen zu lassen. Dies geschah mit vieler Sorgfalt durch Zaid ibn Thâbit, einen früheren Privatschreiber Mohammeds. Die Sammlung diente inzwischen nur den Khalifen. Als indes zwanzig Jahre später schon stark voneinander abweichende Fassungen der Lehre zu Tage traten, ließ der Khalif Othmân (653) mit Zuziehung der glaubwürdigsten lebenden Zeugen und der verläßlichsten bisherigen Aufzeichnungen eine authentische Niederschrift anfertigen, welche künftig allein als echt und zuverlässig Geltung haben sollte. Alle abweichenden Exemplare sollten vernichtet, alle neuen nach der gegebenen Norm angefertigt werden. Das ist der Korân, wie er heute vorliegt und wie er die Grundlage der gesamten mohammedanischen Gottesgelehrtheit bildet[1].

Die einzelnen Stücke wurden dabei weder der geschichtlichen Abfolge nach noch unter irgend einem dogmatischen Gesichtspunkte methodisch ge-

[1] Die erste Übersetzung des Koráns im Abendlande veranlaßte Peter der Ehrwürdige, Abt von Clugny (1122—1156); sie wurde aber erst 1543 zu Basel (cura Th. Bibliandri) gedruckt. Die früheste Textausgabe von Abraham Hinkelmann (Hamburg 1694) wurde rasch überholt durch das große Werk von L. Marracci (Alcoranus, textus universus etc. Patavii 1698), welches nebst Text und lateinischer Übersetzung zugleich erklärende Anmerkungen und Widerlegung bot. Seither zahlreiche Ausgaben, am verbreitesten Corani textus arabicus ed. *Flügel* (ed. 3. Lipsiae 1869); deutsche Übersetzungen von Wahl (Halle 1828), Ullmann (Krefeld 1840; 9. Aufl. Bielefeld 1897), Fr. Rückert (Auswahl. Frankfurt 1888), M. Klamroth (Die ältesten 50 Suren. Hamburg 1890); englische Übersetzungen von: G. Sale (London 1734 und seither öfter, noch 1877), Rodwell (London 1861. 2nd ed. 1878), Palmer (Vol. VI. IX der Sacred Books of the East. Oxford 1880), Lane (Selections from the Kur-án. London 1844; 2nd ed. 1879), W. Muir (Extracts from the Coran. London 1880); französische Übersetzung von Kasimirski (Paris 1840 und öfter, noch 1880). — Die Schwierigkeit einer vollständig befriedigenden Übersetzung und Erklärung wächst mit dem erweiterten Studium der weitschichtigen arabischen Koránliteratur.

ordnet, sondern ganz aufs Geratewohl nach dem Belieben der Sammler aneinander gereiht. Die ältesten und kürzesten der 114 Süren sind an den Schluß gestellt, die langatmigen der späteren Zeit an den Anfang[1]. So ist die Sammlung zu einem Buche geworden, das, jeder einheitlichen Gruppierung entratend, unaufhörlich dieselben oder ähnliche Formeln wiederholend, weder eine klare Übersicht der mohammedanischen Lehre giebt, noch dem Leser irgendwelchen ästhetischen Genuß bereiten kann. Ein paar Abschnitte mögen durch ihre Neuheit und Seltsamkeit fesseln, dann aber wird die Lesung eintönig, ermüdend und unausstehlich langweilig. Es gilt dies nicht bloß von der Übersetzung, sondern nach dem Urteil der verläßlichsten Kenner auch von dem Urtext, wenn auch hier die Kraft und Eigenart der Sprache den übeln Eindruck ein wenig mildert.

„Was Stil und künstliche Wirkung betrifft," sagt Nöldeke, „sind die verschiedenen Teile des Korâns von sehr ungleichem Wert. Ein unvoreingenommener und kritischer Leser wird sehr wenige Stellen finden, welche seinen ästhetischen Forderungen völlig entsprechen. Aber er wird öfter, besonders in den älteren Stücken, frappiert werden von einer wilden Leidenschaftlichkeit und einer kräftigen, wenn auch nicht reichen Phantasie. Beschreibungen des Himmels und der Hölle und Anspielungen auf Gottes Walten in der Natur zeigen nicht selten einen gewissen Grad poetischer Anlage. Der größere Teil des Korâns ist entschieden prosaisch, vieles wirklich steif ausgeführt. . . . Mohammed ist nach keiner Richtung hin ein Meister des Stiles. Diese Ansicht wird jeder Europäer unterschreiben, der das Buch mit unparteiischem Geiste und mit einiger Kenntnis der Sprache durchliest, ganz abgesehen von der ermüdenden Wirkung der endlosen Wiederholungen." [2]

Wie Nöldeke weiter bemerkt, würde ein solches Urteil in den Ohren gläubiger Mohammedaner gleich der frevelhaftesten Lästerung und Gottlosigkeit klingen. Sie verehren Mohammed nicht bloß als inspirierten Propheten, sondern auch als das unerreichte Vorbild der Sprache und des Stiles. Das hat aber seinen guten Grund. Wie den Dichtern, die über Mohammed zu spotten wagten, der Kopf nicht mehr sicher auf dem Nacken saß, so auch dem Kritiker, der sich unterstanden hätte, an der unvergleichlichen Schönheit des Korâns zu zweifeln, und falls sie zweifelten, so thaten sie jedenfalls gut, sich diesen Zweifel nicht anmerken zu lassen.

---

[1] Tabellarische Übersicht der jetzigen Reihenfolge der Süren nebst Angabe der mutmaßlichen geschichtlichen nach Dschelâl ed-Dîn, J. M. Rodwell und W. Muir bei *Th. P. Hughes*, Notes on Muhammedanism (3th edition. London 1894) p. 43—46. — Zusammenstellung der abgeschafften Korânverse (Mansûkh) ibid. p. 40.

[2] *Th. Nöldeke*, The Koran (Encycl. Britannica. 9th edit. XVI, 597 ff.), und Sketches from Eastern History (transl. b. J. S. Black, London 1892) p. 35.

Von den deutschen Forschern hat hauptsächlich Nöldeke[1] großen Fleiß und Scharfsinn aufgewandt, die verschiedenen Bestandteile des Korâns nach ihrer Abfassungszeit zu unterscheiden und zu gruppieren. Für die richtige Auffassung des Korâns und für Mohammeds Geschichte ist das natürlich von durchgreifender Wichtigkeit. Die ästhetische Seite des Werkes jedoch konnte auch durch solche Gruppierung nichts gewinnen. Sie weist nur deutlich einen fortschreitenden Niedergang auf, von einem gewissen poetisch-rhetorischen Schwung in den ersten kurzen Süren zu den schon weitschweifigeren Erzählungen und Ausführungen der zweiten mekkanischen Periode; in der dritten mekkanischen Periode wurde alles noch breiter und geschwätziger, und in Medina endlich treten Rechts- und Sittenvorschriften in den Vordergrund, und die Form geht immer mehr in reimlose Prosa über[2].

Die poetischen Schwächen des Korâns hat schon Goethe ziemlich gut durchschaut, um aber sein west-östliches Paradies zu retten, sich schließlich darüber wieder hinwegzutäuschen gesucht. Nachdem er aus der zweiten Süre kurz die Quintessenz des Islâms (Allâh-Glauben, Gebet, Almosen und unbedingte Unterwerfung unter den Propheten) charakterisiert, sagt er:

„Und so wiederholt sich der Korân Sure für Sure. Glauben und Unglauben teilen sich in Oberes und Unteres; Himmel und Hölle sind den Bekennern und Leugnern zugedacht. Nähere Bestimmung des Gebotenen und Verbotenen, fabelhafte Geschichtchen jüdischer und christlicher Religion (sic!), Amplifikationen aller Art, grenzenlose Tautologien und Wiederholungen bilden den Körper dieses heiligen Buches, das uns, so oft wir auch daran gehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt.“[3]

---

[1] Geschichte des Corâns (Göttingen 1860) S. 52—174. Eine danach zusammengestellte übersichtliche Tabelle der verschiedenen Süren in chronologischer Reihenfolge giebt A. Müller (bei Ersch und Gruber, Realencyklopädie, Art. „Korân“, 2. Sect. XXXIX, 43). — Nöldeke selbst glaubte später, gleich Sprenger, in der Scheidung der einzelnen Koránstücke zu weit gegangen zu sein; für die hauptsächlichen Momente der Anordnung jedoch sprechen gewichtige Gründe.

[2] Vgl. die treffenden Bemerkungen des Lexikographen Dr. Steingaß bei *Th. P. Hughes*, A Dictionary of Islâm p. 526. 527; ebenso diejenigen von *St. L. Poole*, Introduction to *Lane's* Selections from the Kurân (ibid. p. 524. 525).

[3] Goethes Werke (Hempel) IV, 147. — Viel weiter ging v. Hammer-Purgstall (Fundgruben des Orients II, 25): „Der Korân ist nicht nur des Islâms Gesetzbuch, sondern auch Musterwerk arabischer Dichtkunst. Nur der höchste Zauber der Sprache konnte das Wort des Sohnes Abdallas stempeln als Gottes Wort. In den Werken des Genius spiegelt sich die Gottheit des Genius ab. Diesen Einhauch und Aushauch der Gottheit beteten die Araber schon vor Mohammed in ihren großen Dichtern an.“ — Vgl. dess. Literaturgeschichte der Araber I. S. XL. XLI.

Zu solcher Anziehung, zu solchem Erstaunen und vor allem zu Verehrung liegt sachlich für einen Christen kein Grund vor [1].

Einer ähnlichen, sich widersprechenden Auffassung begegnen wir jedoch auch bei Schack. „Freilich," sagt er, „der Gedankeninhalt dieses Religionsbuches oder vielmehr dieser Sammlung lyrischer Ergüsse, welche die Grundlage des Glaubens für einen so großen Teil des menschlichen Geschlechtes wurde, ist dürftig; welch ein Abstand von der Fülle ebenso tiefer wie mit kindlicher Einfachheit ausgesprochener Ideen in den heiligen Büchern unserer Religion!" [2]

Und dennoch gerät Schack über den Korân in Begeisterung:

„Aber neue blendende Vorstellungen waren hier erschlossen, die in Verbindung mit der glänzenden Rhetorik und dem leidenschaftlichen Schwung des Vortrags Geist und Ohr des Arabers berauschten. Hatte die Poesie bisher an der Erde gehaftet, war sie an das Treiben und die Affekte des Augenblicks gebannt gewesen, so riß Mohammed die Schranke von Raum und Zeit ein und zeigte droben die sieben Himmel mit der Wonne der Seligen, drunten die lodernde Hölle, bereit, die Ungläubigen in ihren Flammenpfuhl hinabzuschlingen. Wie ein Unwetter grollt Allâhs Wort, durch seinen Propheten verkündet, über die zitternde Erde, Lebendige und Tote mit den Schrecken des jüngsten Gerichtes bedrohend. Er schwört bei der funkelnden Sonne und bei der finstern Nacht, bei dem schäumenden Wasser und bei den Sternen, wie sie auf- und niedersteigen: der furchtbare Tag naht heran; da wird die Erde erschüttert und die zertrümmerten Berge zerfliegen in Staub; die Meere gehen in Flammen auf, die Himmel werden zusammengerollt und die Schicksalsbücher entfaltet. Vor Entsetzen erbleichen die Haare der Kinder; die Felsen spalten sich vor Angst; in atemloser Hast eilen die Menschen, sich zu bekehren, solange es noch Zeit; denn, bricht der furchtbare Tag an, so tönt bei Posaunenschall, vor dem selbst die Engel beben, der Schreckensruf: Nehmet und bindet die Gottlosen mit siebzig Ellen langen Ketten und werfet sie hinab in den Höllenrauch, der in drei himmelhohen Säulen aufsteigt und sie doch nicht beschatten kann, noch ihnen helfen wider das sengende Feuer. Wie Heuschreckenschwärme steigen die Seelen aus ihren Gräbern und werden in die gähnende Tiefe geschleudert; und Allâh ruft der Hölle zu: Nun, bist du gefüllt? Und die Hölle antwortet: Nein! hast du noch mehr Ruchlose, die ich verschlingen kann? — Aber nicht alles ist Schrecken an jenem Tage. Den Gläubigen wird die Verheißung erfüllt; zu überschwenglicher Wonne gehen sie in das Paradies, wo golddurchwirkte Polster sich ihnen auf grünenden Matten zum Sitze bieten. An rieselnden Quellen lagern sie dort unter dichten Bananenbäumen und dornenlosen Lotus und fühlen weder Frost noch Hitze. Über ihnen wallen kühle Schatten, und Früchte senken sich von den Zweigen zu ihnen nieder. Im goldgestickten Kleid aus grüner Seide sind sie mit silbernen Armbändern geschmückt; unsterbliche Jünglinge

[1] Inwiefern der Korân für die Zeitgenossen des „Propheten" eine gewisse Anziehungskraft besitzen mochte, haben schon Sale (Preliminary Discourse zu seiner englischen Korânübersetzung 1734), Palmer (Introduction to the Qur'ân. Oxford 1886) und andere auseinandergesetzt. Vgl. *Th. P. Hughes* l. c. p. 523. 524.

[2] Ad. Friedr. Graf v. Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien I (Stuttgart 1877), 24. 25.

bieten ihnen in krystallenem Becher perlenden Wein, der den Geist nicht trübt, und liebliche Jungfrauen mit großen schwarzen Augen sind ihr Lohn."

Diese Gesamtschilderung könnte man einigermaßen poetisch nennen. Aber im ganzen Korân giebt es keine solche Glanzstelle, wie sie der poetische Graf aus verschiedenen Süren des Korâns zusammengestellt und durch geschickte Redaktion noch verbessert und verschönert hat. Bei Mohammed sind nicht nur die verschiedenen Hauptstellen[1] getrennt, weniger kraftvoll zugespitzt, durch mattere Zusätze abgeschwächt, sie kehren auch fast mit denselben Worten immer und immer wieder und schwimmen wie vereinzelte Leuchtkugeln auf einer unabsehbaren Flut einförmiger Prosa daher.

Solange nicht Dolch und Schwert jeden Widerspruch mit brutaler Gewalt niedergeworfen hatten, machte der Korân auch auf die Zeitgenossen des Propheten durchaus nicht jenen hinreißenden Eindruck, von dem in neueren Literaturgeschichten zu lesen ist; er sah sich vielmehr genötigt, selbst in der plattesten Weise dafür Reklame zu machen, und richtete auch damit wieder so gut wie nichts aus:

„Wollten sich auch die Menschen und Geister zusammenthun, um ein Buch, dem Korân gleich, hervorzubringen, so würden sie dennoch kein ähnliches zusammenbringen, und wenn sie auch noch so sehr sich untereinander behilflich wären. Wir haben den Menschen in diesem Korân alle möglichen Beweise in Gleichnissen und Bildern aufgestellt; die meisten aber weigern sich, aus Ungläubigkeit, ihn anzunehmen."[2]

Weit entfernt, von der Schönheit und Erhabenheit des Korâns hingerissen zu werden, verlangten sie von Mohammed, daß er sich durch Zeichen und Wunder als Propheten ausweisen sollte, und da er dies nicht konnte, so blieb ihm nichts übrig, als sie vorläufig mit der Hölle zu bedrohen, und sobald er mächtiger geworden, sie mit List und Gewalt unter das Joch seines neuen Gesetzes zu zwingen.

6. Lyrisches und Episches im Korân.

Wenden wir uns mehr dem Einzelnen zu, so treffen wir im ganzen Korân kein abgerundetes Stück, das man ein Lied, einen Hymnus oder etwa einen Psalm nennen könnte. Es muß dies um so mehr auffallen, als Arabien damals voll von Juden war, ganze Städte wie Medina und Chaibar von ihnen bevölkert waren, Mohammed schon auf seinen Reisen und in Mekka, noch mehr aber in Medina fort und fort in Berührung mit ihnen kam, und es kaum glaublich ist, daß er nie etwas von den

---

[1] Korân, Süre 89. 91. 92. 84. 86. 82. 81. 77. 69. 56. 55. 54.

[2] Ebd. Süre 17; vgl. Süre 11. „Bringet einmal nur zehn Süren, von euch erdichtet, und rufet dazu, außer Gott, wen ihr wollt zum Beistand an, so ihr wahrhaftig seid."

heiligen Gesängen und Prophezeiungen der Hebräer erfahren haben sollte. Allein was er gelegentlich da und dort davon hören mochte, verstand er nur halb und gab sich nicht die Mühe, es tiefer zu durchdringen. Von den erhabenen, wundervollen Lobpreisungen und Stimmungsbildern der Psalmendichter blieb in ihm nur das stereotype Lob eines einzigen Gottes und einiger Attribute haften, deren tieferes Wesen er nicht durchdrang, und die er deshalb bei jeder Gelegenheit in den eintönigsten Formeln wiederholte, kaum je in dem sanften, ruhigen Tone eines demütigen Gebets, sondern stürmisch, aufgeregt, befehlshaberisch, unter Beteuerungen und Schwüren, stets ankämpfend gegen eine feindliche Welt, die ihm nicht glauben will, und die er nun mit Schrecknis und Gewalt unter sein Machtgebot zu beugen sucht. Man braucht weder die Psalmen noch das Buch Job oder die Propheten zum Vergleich herbeizuziehen, um zu fühlen, daß Mohammeds Auffassung eigentlich weder großartig noch erhaben ist. Er kann nicht beten, ohne zu schimpfen und zu fluchen. Er hält es keine zehn Minuten in frommer Betrachtung des Ewigen aus, ohne die Lust zu verspüren, einem Ungläubigen den Kopf abzuschlagen oder ihn kopfüber in die Hölle zu werfen. Wie die religiöse Andacht, so fehlt auch die künstlerische Stimmung, die erforderlich ist, das Gefühlte ganz und harmonisch zum Ausdruck zu bringen.

Wie Mohammed nicht Herz genug hatte, um ein Lyriker zu werden, so besaß er auch nicht Geist genug, um ein guter Spruchdichter zu sein. Spruchweisheit war bei allen Völkern des Orients beliebt; auch die Poesie der alten Araber entriet ihrer nicht. Mohammed giebt sich sicherlich Mühe, dann und wann einen kräftigen Denkspruch in seine Offenbarungen zu mischen. Aber es ist ihm schlecht gelungen. Man wird aus dem ganzen Korân höchstens ein sehr mageres Spruchbüchlein zusammenbringen.

Noch übler ist es mit den epischen oder historischen Teilen des Korâns bestellt. Mohammed war klug und berechnend genug, um einzusehen, daß eine Religion, welche in keiner Volksüberlieferung wurzelte, in der Luft schweben müßte und sich nie dauernde Volkstümlichkeit erwerben könnte. Als er darum das Heidentum aufgab, in welchem er erzogen worden war, bewahrte er doch seine Verehrung zu dem ältesten Volksheiligtum der heidnischen Araber. Auch bei seiner freiwilligen Flucht behielt er Mekka im Auge; er wollte die undankbare Stadt züchtigen und in ihr als Prophet herrschen. Nur für kurze Zeit ließ er seine Anhänger in der Richtung nach Jerusalem beten; dann erhob er die Ka'ba, den schwarzen Stein in Mekka, früher der Mittelpunkt des arabischen Götzentums, zum bleibenden Mittelpunkt seines geistlich-kriegerischen Reiches. Da er aber Juden, Christen und Heiden in demselben verschmelzen wollte, die heidnische Vergangenheit ihm keine passende Überlieferung bot, setzte er die Ka'ba mit der jüdisch-christlichen

Überlieferung in Verbindung: sie sollte fürder den Platz bezeichnen, wo, der Sage nach, Gott einst dem bei Juden und Christen angesehenen Patriarchen Abraham erschienen. Damit nahm er die ganze Stammeslinie der Patriarchen, von Adam bis Abraham und von Abraham bis Joseph, Moses, die Könige und Propheten bis herab auf den Messias in sein System auf und stellte sich selbst als den größten und abschließenden Gottesgesandten an das Ende der glorreichen Reihe[1]. Indem er aber die großen Fundamentaldogmen der heiligen Dreifaltigkeit und der Menschwerdung leugnete, riß er die ganze Heilsökonomie der christlichen Lehre auseinander. Die Lehre von Gottes Dasein, Einheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit nützte er nur dazu aus, seine eigenen willkürlichen Satzungen zu begründen. Tod und Gericht, Hölle und Himmel stellte er in grell-materialistischer Färbung dar, um die Gemüter zu erschüttern und zu gewinnen. Den Heiligen Geist machte er zu einem Engel, Christus zu einem bloßen Propheten und den Erzengel Gabriel zum Zwischenträger zwischen Gott und sich. Den Sittencodex der zehn Gebote, Gebet und Fasten nahm er scheinbar unverändert aus dem Alten Bunde herüber; aber er vergiftete zugleich die ganze Moral durch die blinde Unterwerfung, die er für sich in Anspruch nahm, durch die Vernichtung der Ehe und durch die fanatische Forderung des steten Religionskrieges.

Überblickt man die ungeheuerliche Fälschung und Verdrehung der beiden Testamente, welche in Mohammeds System vorliegt, so kann man es fürwahr unsern biedern christlichen Vorfahren nicht verdenken, wenn sie Mohammed einfach für einen Lügenpropheten gehalten haben, seine Religion aber für ein unter dämonischem Einfluß entstandenes Zerrbild der wahren Religion. Die Fälschung des Hauptinhaltes war übrigens nicht möglich, ohne die geschichtlichen Überlieferungen auch im einzelnen anzutasten.

Wohl kaum anderwärts zeigt sich die lügenhafte Frivolität und die herrschsüchtige Berechnung Mohammeds, aber auch sein Mangel an Poesie und Kunstgefühl deutlicher als in den Anleihen, welche er von den geschichtlichen Überlieferungen der zwei Testamente gemacht hat. Über die Hälfte des Korâns ist da hergeholt, aber alles entstellt, verdreht, mit den

[1] „Seine Lehre ist in ihren Hauptzügen eine Fortentwicklung des Judentums, aber vereinfacht und vergröbert“ (Th. Nöldeke, Der Islâm [Deutsche Rundschau XXXIII (Berlin), 379]). — Über die der jüdischen Überlieferung entnommenen Bestandteile des Korâns siehe Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? (Bonn 1833), und H. Hirschfeld, Jüdische Elemente im Korân (Berlin 1878); über die christlichen Elemente darin vgl. Gerok, Christologie des Korâns (Hamburg 1839), und *Sayous*, Jésus-Christ d'après Mahomet (Leipsic 1880). — *Cara de Vaux*, Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam. Paris 1898.

Fabeleien vermischt, mit welchen die talmudische Haggada den heiligen Text umwoben hatte[1]. Mit der inhaltlichen Fälschung haben dann die wunderbar schönen Erzählungen der Bibel, die bei den christlichen Völkern stets eine unerschöpfliche Quelle der Poesie geblieben sind, auch ihren poetischen Reiz und ihre formelle Schönheit verloren.

„Wir haben bereits bemerkt," sagt Nöldeke von den längeren, der Heiligen Schrift nachgebildeten Erzählungen des Korâns, „wie gewaltsam und abrupt sie sind, wo sie sich durch epische Ruhe auszeichnen sollten. Unvermißbare Mittelglieder sowohl im Ausdruck wie in der Reihenfolge der Thatsachen sind oft ausgelassen, so daß es für uns mitunter viel leichter ist, diese Geschichten zu verstehen, als jene, welche sie zuerst vernahmen, weil wir die meisten aus viel besserer Quelle kennen. Dazu gesellt sich ein guter Teil überflüssiges Gerede, und wir finden nie ein ruhig stetes Voranschreiten der Erzählung. Man vergleiche unter diesen Gesichtspunkten ‚eine der schönsten Erzählungen', die Geschichte Josephs (XII) und ihre augenfälligen Unziemlichkeiten, mit der Erzählung in der Genesis, so herrlich aufgefaßt und trotz einiger kleinen Unebenheiten so herrlich ausgeführt." [2]

Die Erzählung im Korân beginnt folgendermaßen:

„Dies sind die Zeichen des deutlichen Buches, das wir deshalb in arabischer Sprache geoffenbart (man hat sich Gott als Sprechenden zu denken), damit es euch verständlich sei. Wir wollen dir, durch Offenbarung dieser Sure des Korâns, eine der schönsten Geschichten erzählen, auf welche du früher nicht aufmerksam gewesen. Als Joseph zu seinem Vater sagte: O mein Vater! ich sah in meinem Traum elf Sterne und die Sonne und den Mond sich vor mir bücken, da sagte Jakob: O mein Sohn! erzähle nicht deine Traumerscheinung deinen Brüdern; denn sonst möchten sie Ränke gegen dich schmieden; denn der Satan ist ein offener Feind des Menschen. Zufolge deines Traumes wird der Herr dich auserwählen und dich lehren die Deutungskunst dunkler Aussprüche, und seine Gnade über dir und über dem Geschlechte Jakobs walten lassen, sowie er sie gegen deine Voreltern Abraham und Isaak hat walten lassen; denn dein Herr ist allwissend und allweise. Wahrlich, in der Geschichte des Joseph und seiner Brüder sind für Forschende Zeichen göttlicher Vorsehung. Diese sagten untereinander: Unser Vater liebt den Joseph und seinen Bruder mehr als uns, und wir sind doch größer an Anzahl. Wahrlich, unser Vater begeht da ein offenbares Unrecht. Tötet den Joseph oder bringt ihn in ein fremdes Land, und das Angesicht eures Vaters wird dann freundlich gegen euch sein, und

[1] M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde (Leyden 1888) S. 48—200.

[2] Sketches from Eastern History p. 34. 35.

ihr könnt glückliche Menschen werden. Da sagte einer von ihnen: Bringet den Joseph nicht um; werfet ihn vielmehr in die Tiefe eines Brunnens, und irgend Vorbeireisende mögen ihn dann, wenn ihr dieses thut, herausziehen. Sie sagten einst zu ihrem Vater: Warum willst du uns den Joseph nicht anvertrauen? Wir meinen es ja gut mit ihm; darum schicke ihn morgen mit uns, daß er sich belustige und spiele, und wir wollen über ihn wachen. Jakob erwiderte: Es betrübt mich, daß ihr ihn mit euch nehmen wollt; auch fürchte ich, es könnte ihn ein Wolf zerreißen, da ihr nicht aufmerksam auf ihn sein möchtet. Sie aber sagten: Wie soll ihn ein Wolf fressen, da wir ja so groß an Anzahl sind? oder wir müßten dann zuerst das Leben einbüßen. Als sie ihn nun mit sich genommen hatten und einstimmig waren, ihn in die Tiefe eines Brunnens zu werfen, da offenbarten wir ihm: Du wirst ihnen einst diese Handlung vorhalten, obgleich sie es jetzt nicht ahnen (oder dich nicht als Joseph erkennen). Und des Abends kamen sie heim zum Vater und weinten und sagten: O Vater! wir liefen um die Wette zusammen und ließen den Joseph bei unsern Geräten zurück, und da hat ihn ein Wolf zerrissen; doch du wirst uns nicht glauben wollen, obgleich wir nur die Wahrheit sagen; und sie zeigten seinen Rock, mit fremdem Blute befleckt. Da sagte Jakob: Ihr habt vielleicht dies alles selbst erdacht; wahrlich, große Geduld muß ich haben, und Gottes Beistand muß ich anrufen, um das ertragen zu können, was ihr berichtet. Und es kamen Reisende vorbei, die jemanden zum Brunnen schickten, um Wasser zu schöpfen, und als dieser seinen Eimer herabgelassen hatte, da rief er aus: Welch ein Glück! hier ist ein Jüngling. Und sie verheimlichten ihn, um ihn als Ware verkaufen zu können; aber Gott kannte ihr Thun. Und sie verkauften ihn um geringen Preis, für einige Drachmen; denn sie schlugen seinen Wert nicht hoch an. Der Ägypter, der ihn kaufte, sagte zu seinem Weibe: Behandle ihn auf ehrbare Weise, vielleicht kann er uns einmal nützlich werden, oder nehmen wir ihn einst an Sohnes Statt an. Und so bestimmten wir das Land Ägypten dem Joseph zum Aufenthaltsorte, um ihn zu lehren die Deutungskunst dunkler Aussprüche; denn Gott besitzt die Macht, seine Absichten auszuführen; doch die meisten Menschen wissen das nicht. Da er nun ins reifere Alter kam, da begabten wir ihn mit Weisheit und Erkenntnis, wie wir Rechtschaffene zu belohnen pflegen.“ [1]

Das mag genügen, um von der Erzählungsweise Mohammeds eine Vorstellung zu geben. Wie er selbst diese Sûre als eine der schönsten bezeichnete, so ist sie bei den Mohammedanern eine der beliebtesten geblieben. Für jeden, dem aber die biblische Erzählung gegenwärtig ist, springen die Fehler seiner Ausführung von selbst in die Augen. Die treffendsten kon-

[1] Korân, Sûre 12.

treten Züge sind weggelassen, Nebensächliches ist breitgeschlagen, die schlichte, natürliche Motivierung abgeschwächt oder verwässert, der Faden der Handlung wiederholt unterbrochen, um gewaltsam an den angeblichen Offenbarungscharakter zu erinnern. Von Anfang an sieht überall zwischen Zeilen und Sätzen der Prophet heraus, der den Leuten seinen Allâh-Glauben gewaltsam eintrichtern will.

Im weiteren Verlauf der Geschichte tritt auch seine Lüsternheit sehr deutlich hervor, indem er, einer Fabelei des Talmûds folgend, die Versuchung Josephs in widerlichster Weise weiter ausspinnt, so daß es unmöglich ist, näher darauf einzugehen. Gerade dadurch aber wurde die Geschichte am volkstümlichsten in der ganzen mohammedanischen Welt. Indem er Putiphars Weib ausführlich durch Josephs Schönheit entschuldigte, zog er die ganze Erzählung ins Romanhafte hinüber, und sie wurde schließlich völlig zum Roman. Die Ägypterin erhielt den Namen Suleikha und wurde nach langer Verwicklung Josephs Gattin; Joseph und Suleikha aber waren das dritte jener berühmten Liebespaare, das die mohammedanischen Dichter nicht müde wurden, zu besingen. Im Persischen allein giebt es noch achtzehn Bearbeitungen von „Jussuf und Suleikha" [1], und selbst der west-östliche Goethe hat noch im 19. Jahrhundert die von Mohammed angeschlagene Note in deutschen Versen weitergesungen [2].

Die weiteren Schicksale Josephs, seine Traumdeutung, seine Befreiung und Erhebung, seine Wiedervereinigung mit den Brüdern und mit dem Vater sind sehr matt und breitspurig ausgeführt [3]. Noch fader sind die Stellen über Adam, Noe, Abraham, Lot und die übrigen Altväter. Über König Salomon, in welchem die späteren Khalifen vielfach ihr königliches Vorbild erblickten, giebt Mohammed die lächerlichsten Märchen des Talmuds zum besten.

„Auch David und Salomon hatten wir mit Kenntnissen ausgerüstet, und sie sagten: Lob und Preis sei Gott, der uns vor so vielen seiner gläubigen Diener bevorzugt hat! Und Salomon war Davids Erbe, so daß er sagen konnte: Ihr Menschen, es wurde uns gelehrt die Sprache der Vögel, und er hat uns mit allem ausgerüstet. Das ist doch wohl ein offenbarer Vorzug. Nun wurde einst von Salomon sein Heer versammelt, das aus Geistern, Menschen und Vögeln bestand. Jede Abteilung wurde besonders geführt, bis daß sie kamen in das Thal der Ameisen. Da sagte eine Ameise: O ihr Ameisen! geht in eure Wohnung, damit euch nicht

---

[1] Hermann Ethé, Firdausis Yûsuf und Zalîkhâ (Bericht des VII. Orient.-Congr. in Wien. Wien 1889. Semit. Sect. S. 33).

[2] Goethes Werke (Hempel) IV, 43. 122. 209.

[3] „Die natürliche Kraft der Geschichte ist überall gebrochen, die wichtigsten Momente unbetont vorbeigelassen oder verworren angedeutet, und dafür allerlei läppische Zuthat beigebracht" (Friedr. Rückert, Die Verwandlungen des Ebû Seid von Serug I [Stuttgart, Cotta, 1826], 325).

Salomon und sein Heer, ohne es gewahr zu werden, mit den Füßen zertreten. Salomon lachte freudig über diese ihre Worte und sagte: O Herr! rege mich an zur Dankbarkeit für deine Gnade, mit welcher du mich und meine Eltern begnadigt hast, damit ich thue, was recht und dir wohlgefällig ist, und du mich bringest in deiner Barmherzigkeit zu deinen rechtschaffenen Dienern. Als er einst die Vögel besichtigte, da sagte er: Wie kommt es, daß ich den Wiedehopf (Hudhud) nicht sehe? Ist er vielleicht abwesend? Wahrlich, ich will ihn schwer bestrafen oder ihn gar töten, es sei denn, er komme mit einer annehmbaren Entschuldigung zu mir. Er säumte aber nicht lange, um sich vor Salomon zu stellen, und sagte: Ich habe ein Land gesehen, welches du noch nicht gesehen hast. Ich komme zu dir aus Saba mit sichern Nachrichten. Ich fand dort eine Frau, die regiert und die alles besitzt (was einem Fürsten zukommt) und die auch einen herrlichen Thron hat. Ich fand aber, daß sie und ihr Volk außer Gott auch die Sonne anbeten. Der Satan hat ihnen ihr Thun bereitet und sie abwendig gemacht vom Wege der Wahrheit." [1]

Der Hudhud wird nun zur Königin von Saba geschickt mit einem Brief, der die Unterwerfung unter Salomon verlangt. Ihre Räte sind ratlos. Sie schickt Geschenke, die aber Salomon nicht annimmt. Ein böser Geist macht sich anheischig, ihm den Thron der Königin im Nu herbeizuschaffen. Ein Schriftgelehrter aber bringt das noch schneller zu stande. Die Königin kommt nun. Sie erkennt ihren Thron wieder, obwohl man ihn unkenntlich gemacht hat. Darauf wird sie in den Saal geladen. „Da sie ihn nun erblickte, glaubte sie nicht anders, als daß sie durch ein tiefes Wasser waten müßte, und entblößte ihre Füße. Salomon sprach zu ihr: Du irrest dich; dies Gemach ist mit Glas getäfelt. Die Königin aber versetzte hierauf: Mein Herr, ich habe bisher wider mich selbst gehandelt; nun überlasse ich mich, mit dem Salomon, gänzlich Gott, dem Herrn der Welten." Die ganze Erzählung ist mehr läppisch als märchenhaft.

Über die Geburt des hl. Johannes des Täufers, die Ankündigung der Menschwerdung und die Geburt Christi erwähnt Mohammed Einzelheiten, welche es sehr wahrscheinlich machen, daß er den Anfang des Lukasevangeliums gekannt hat [2]. Aber alles ist zerfetzt, verdreht, in unwürdigster Weise entstellt und Christus trotz aller wunderbaren Dazwischenkunft zu einem bloßen Vorläufer Mohammeds herabgewürdigt.

7. Literarische Einwirkung des Korâns.

Trotz der abgöttischen Verehrung, welche der Korân bei den rechtgläubigen Moslim fand, gelangte derselbe doch eigentlich nie zu unbeschränkter Herrschaft über die arabische Poesie. Noch aus dem ersten Jahrhundert nach der Hidschra wird von dem Dichter Farazdak erzählt, er habe sich, als er einen

[1] Korân, Sûre 27: „Die Ameise."
[2] Sûre 3: „Die Familie Amrâns." Sûre 19: „Maria."

Vorübergehenden einen Vers aus der Mu'allaka des Lebid hersagen hörte, niedergeworfen und mit der Stirne den Boden berührt, wie man es beim Gebete zu thun pflegte. Als man ihn um die Ursache befragte, sagte er: „Ihr fordert, daß man bei gewissen Korânstellen niederfallen soll; ich kenne Verse, denen dieselbe Ehre gebührt." [1] Der eigentlichen Dichtkunst erschloß der Korân keine neuen Pfade. Die Dichter hielten sich darum an die Formen, welche die altarabische Dichtkunst geschaffen. Wie die alten Wüstenrecken verfaßten sie Radschaz-Verse, Gazals und langatmige Kassiden. Die ganze Verstechnik entwickelte sich auf dieser Grundlage weiter, und es bildete sich die Ansicht heran, daß die alten Dichter, vorab jene der Mu'allakât, nicht nur Vorbilder der Dichtkunst, sondern gar nicht zu übertreffen seien. Sobald sich deshalb nach den ersten Eroberungen und Parteikämpfen das Reich der Khalifen etwas befestigt hatte und eine ruhigere Pflege der Kunst möglich geworden, fing man an, die alten Dichter zu sammeln und zu erklären, die verstreuten Nachrichten über ihr Leben aufzuzeichnen und in ihrem Studium Anregung und Weiterbildung der Poesie zu suchen. Ihre Sprache galt für mustergültig, und da sich im Sprachenmischmasch der orientalischen Städte die ursprüngliche Reinheit nicht erhalten hatte, fingen die Dichter an, die Stämme der Wüste zu besuchen und bei ihnen die echte, alte Sprache und Aussprache zu lernen. Mit dem alten Liederschatz zog auch ein guter Teil des altheidnischen Leichtsinns, der derben Realistik und der lüsternen Üppigkeit in die Literatur ein und mischte sich in seltsamer Weise mit den salbungsvollen Sprüchen des Korâns. Abû Michdschan, der sich, nach gewaltsamer Überwindung seines Stammes (Thakif), noch unter Mohammed (630) dem Islâm unterwarf, blieb nicht nur wie bisher ein starker Weinzecher, sondern zeichnete sich auch hauptsächlich durch seine Weinlieder aus, weshalb er unter 'Omar erst ins Gefängnis geworfen, dann (637) in die Verbannung geschickt wurde. Der fahrende Sänger Dscharwal ibn Aus, zubenannt al-Huthai'a (der „Knirps"), büßte seine Spottgedichte unter 'Omar ebenfalls mit Kerkerhaft [2]. Ein anderer Spottdichter, an-Nadschâschi, wurde wegen seiner Liederlichkeit unter 'Ali durchgepeitscht, wofür er seine Gegner geheimer Trunk-

[1] „Einer der hervorragendsten Dichter jener Zeit ist Farazdak. Der Grundzug der alten urwüchsigen Poesie herrscht bei ihm in vollkommener altertümlicher Naturfrische vor. In gehobener, aber durchaus volkstümlicher, lebensvoller Sprache giebt er den altüberlieferten Ideen den schönsten Ausdruck. ... Selten sind die Stellen, wo sich ein Anklang von mohammedanischer Weltanschauung findet (Alfr. v. Kremer, Culturgeschichte des Orients II [Wien 1876/77], 367).

[2] Die Gedichte des Abû Michdschan herausgegeben von Landberg (Primeurs arabes fasc. I. Leyde 1886), L. Abel (Leiden 1887). — Goldziher, Der Diwân des Aus b. Dscharwal al Huthai'a (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLVI, 1—53; XLVII, 163—201).

sucht und der schändlichsten Laster bezichtigte[1]. Gerade unter den Dichtern machte sich schon früh eine leichtere Auffassung des Korâns geltend, und nach und nach huldigten viele ganz unbedenklich der weitestgehenden Freigeisterei. Zwei der angesehensten Dichter späterer Zeit, Mutanabbi (gest. 354 H., 965 n. Chr.) und Abû-'l-'Alâ, genannt Ma'arri (363—449 H., 973—1057 n. Chr.), beide als Freigeister bekannt, unterfingen sich sogar, dem angeblich geoffenbarten Korân einen selbstverfaßten gegenüberzustellen, letzterer mit der nicht undeutlichen Absicht, Mohammed zu persiflieren[2].

So wenig der Korân dazu angethan war, die Poesie nach der formellen Seite hin zu fördern, einen so tiefen Einfluß übte er jedoch durch seinen Gehalt und Geist auf die gesamte weitere Entwicklung der arabischen Literatur aus. Er riß dieselbe ein für allemal von den Lebensquellen christlicher Bildung los und ließ die wenigen Ideen, welche er daraus geschöpft, in dem Formelwesen eines unabänderlichen Gesetzessystems erstarren, das in alle menschlichen Verhältnisse aufs gewaltsamste eingriff. Die Freiheit war daraus verbannt. Über allem menschlichen Denken, Wollen, Streben waltete die eherne Macht einer Vorherbestimmung, auf welche der Menschenwille nicht den leisesten Einfluß ausüben konnte. Das Gebetsleben war nicht der Andacht des Einzelnen überlassen, sondern Tag für Tag mit militärischer Strenge reguliert: fünfmal des Tages mußte sich der Moslim gen Mekka wenden und die ihm vorgeschriebenen Gebete verrichten. Und so wurde die ganze Religion despotisch gestaltet. Der Prophet warf sich auf religiösem wie auf politischem Gebiete zum unbeschränkten Herrscher auf, desgleichen seine Nachfolger. Kriegswesen, Steuerwesen, Gerichtswesen, alles gliederte sich stramm und fest in dieselbe religiös-politische Maschine ein. Korporative wie individuelle Freiheit verkümmerte. Der Druck der Notwendigkeit lastete auf allem wie ein Bleigewicht.

Die wunderbare Schönheit, Harmonie, Verklärung, welche die Lehre von der Menschwerdung über alles menschliche Leben und Streben der Einzelnen wie der Gesamtheit ergießt, war für den Mohammedaner für immer vernichtet. Die Menschheit war keine Gottesfamilie mehr, schon durch die Bande des Blutes vereint, durch den Erlöser in weit höherer Weihe verbunden, sondern ein in zwei Heerlager geschiedenes Schlachtfeld: das eine um das Banner Allâhs und seines Propheten geschart, bestimmt, sich mit dem Schwert die ganze Erde zu unterwerfen und sich einst ewig in einem wollüstigen Para-

[1] v. Hammer-Purgstall, Motenabbi, der größte arabische Dichter (Wien 1824) S. XLVIII. — J. Goldziher, Abû-'l-'Ala al-Ma'arri als Freidenker (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXIX, 639, 640).

[2] D. F. Schultheß, Über den Dichter al Nadschâschi und einige Zeitgenossen (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLV, 421—474).

diese gütlich zu thun; das andere bestimmt, hienieden bekämpft und vernichtet zu werden, um im Jenseits in ewigem Höllenfeuer zu braten. Gott offenbarte sich nicht durch einen Erlöser, der sein Leben für die Seinen zum Opfer bringt, sondern durch einen Propheten, der, das Schwert in der Faust, Stadt um Stadt, Stamm um Stamm in blutigem Kampfe unterjocht und alle hinmordet, die ihm widerstreben. Alle Einrichtungen Mohammeds, die ganze Organisation seines geistlich-weltlichen Reiches zielte dahin, diesen kriegerisch-fanatischen Geist zu erhalten, seine Anhänger nicht nur von Juden, Heiden und Christen für immer zu trennen, sondern sie zum Ausrottungskampfe wider die Ungläubigen zu nötigen.

Jene Welt von Schönheit, welche den menschgewordenen Gottessohn umgiebt, seine Heiligen, seine Sakramente und Gnadenerweise, die Kirche und ihre wunderbare Geschichte, ihr Kultus, ihre Kunst, die unermeßlichen Thaten ihrer Barmherzigkeit — all das ist hier völlig entschwunden. Als einziger sichtbarer Mittelpunkt der Religion steht der unförmliche schwarze Kloß der Ka'ba vor uns, ein Denkstein altarabischen Heidentums, nur durch Fabelei willkürlich mit dem Namen Abrahams verbunden. Es müssen Hallen gebaut werden, um die Pilger aufzunehmen — Hallen, wo die „Gläubigen" zu dem unsichtbaren Gott beten können; aber außer der Ka'ba giebt es keine sichtbare Verkörperung der Religion, kein Opfer, kein Sakrament, keine religiöse Kunst. Alle bildlichen Darstellungen, alle Statuen und Gemälde sind aus den Gebetshäusern ausgeschlossen, kein Gesang belebt ihre Hallen. Der einzige Rest von Liturgie besteht in Verbeugungen und Prostrationen, die den Moslim beständig an die Abhängigkeit erinnern sollen, in der er zu Allâh und seinem Propheten steht. Eine religiöse Poesie, wie sie unter den christlichen Völkern des Morgen- und Abendlandes erblühte, war unter einem solchen System unmöglich. Die religiöse Lyrik konnte nur ein Nachhall von Koränversen sein, bis endlich Freigeisterei das Joch brach und fremde Ideen in die mohammedanische Welt einführte.

Nicht weniger gewaltsam griff Mohammed in das Gebiet der profanen Poesie ein. Indem er Spiele, poetische Vorträge und theatralische Vorstellungen verpönte, verbannte er die höchste und bedeutsamste Gattung der Poesie — die dramatische — ganz aus dem Kreise seiner Gläubigen. Vielleicht hat dieser Bann auch das Epos mitbetroffen; wenigstens ist es sehr auffallend, daß es die Araber zu keiner größeren epischen Dichtung gebracht haben, da es ihnen doch weder an Stoff noch an poetischer Anlage dazu gebrach. Eine große Schwierigkeit bildete allerdings schon der vollständige Bruch mit der heidnischen Vergangenheit, die strenge Absonderung von allen fremden Einflüssen und die Beschlagnahme aller Kräfte für die Sache des Islâms. Mit dem Verbot aller feineren geselligen Vergnügungen wie Theater, Musik und Spiel hängt wahrscheinlich auch das auffällige Verbot des Weines

zusammen[1]. Mohammed bezweckte dabei ein Doppeltes: erstlich seine Gläubigen so schroff wie möglich von den Christen abzusondern, und zweitens das ganze Leben der Einzelnen so ungeteilt wie möglich der gemeinsamen Sache des Islâms unterzuordnen. Nichts sollte sie erschlaffen, nichts zerstreuen, nichts vom Gotteskriege abziehen. Schon in den Frauen und Kindern, d. h. in einem geregelten, friedlichen Familienleben, sah er eine gefährliche Versuchung, die den Mann von seinen Hauptzielen abzulenken drohte; dem Handel wie dem Ackerbau war er ungünstig gesinnt. „Die Engel besuchen kein Haus, an dem ein Pflug liegt", soll er nach dem Berichte seiner Lieblingsfrau 'Âischa gesagt haben. Er trug darum kein Bedenken, die Ehe und das Familienleben zu zerstören, und seine Kämpfer nach sich selbst beurteilend, ihnen als Ersatz für alle höhere gesellige Freude und als Siegespreis zugleich die rohe Wollust zu bieten.

Auf Poesie und Literatur mußte das alles teils vergiftend teils lähmend und ertötend wirken. In den ersten Menschenaltern nach Mohammeds Tode nahm denn auch das Geistesleben des Islâms einen sehr prosaischen Verlauf. Die begabtesten Männer bemühten sich, dem Vorbilde des Propheten nachzueifern als Förderer des neuen Gesetzes, als Kenner und Erklärer des Korâns, als Rechtskundige, Politiker und Redner. In den Vordergrund trat die richtige Lesung und Auslegung des Korâns, des ersten größeren arabischen Schriftwerkes, dem bald die Sunna zur Seite trat, eine Sammlung von Überlieferungen über Lehre und Leben des Propheten, nicht weniger didaktisch und fabelreich als der Korân selbst. Im Anschluß an die zwei Bücher wucherte eine umfangreiche theologische und grammatische Literatur hervor, deren Höhepunkt die sogen. vier Imâme bezeichnen, die Kirchenväter des Mohammedanismus. Wenn man in dieser Zeit zu den vorislâmischen Dichtern griff, so war es hauptsächlich nur, um sie für die Auslegung des Korâns zu Rate zu ziehen, nach dem Rate des Abû Abbâs, eines der besten Kenner der alten Überlieferungen, welcher sagte: „Wenn ihr mich über die Seltsamkeiten des Korâns fragt, so rate ich euch: nehmet die Dichtkunst zu Hilfe. Die alten Gedichte sind die Urkunden der Araber." Nach der Sunna aber sollte Mohammed selbst gesagt haben: „Lehret eure Kinder die Dichtkunst. Denn sie schließt den Verstand auf und macht die Tapferkeit erblich." Da die Hauptführer des Islâms meist wilde, kriegerische

[1] Im Korân selbst (Sûre 5) ist das Verbot des Weines mit dem des Spieles zusammengestellt: „O ihr Gläubigen! wahrlich, der Wein, das Spiel, Bilder und Loswerfen sind verabscheuungswürdig und ein Werk des Satans; durch Wein und Spiel will der Satan nur Feindschaft und Haß unter euch stiften und euch vom Denken an Gott und von der Verrichtung des Gebetes abbringen." Über den inneren Zusammenhang dieser Verbote und ihren dem Christentum feindseligen Zweck vgl. Palgrave, Reise in Arabien I (Leipzig 1867), 325—330.

Haudegen waren, so mußte ihnen der Ton zusagen, der die alte Poesie beherrschte, und manche aus ihnen dichteten in demselben Stile Kampfeslieder, Herausforderungen, Schimpflieder und Sprüche. Doch liegt nichts vor, was irgendwie die Mu'allakât erreichte. Es zeigen sich weder neue Formen noch Ideen; alles hält sich auf den bereits früher ziemlich ausgetretenen Bahnen.

Als nach langen, fast ununterbrochenen Kämpfen der Poesie wieder etwas mehr Luft und Raum ward, verlor sie auch das noch, was sie früher besessen, ihre rohe, aber immerhin frische Natürlichkeit. An ihre Stelle tritt immer mehr Absichtlichkeit, künstliche Mache. Der an sich kärgliche Stoff wurde in der alten Kassidenform immer breiter und umständlicher ausgesponnen, das Kleine und Unbedeutende geschmacklos hervorgehoben, der schon früher vorhandenen Neigung zu ruhmrediger Selbstbespiegelung noch maßloser gehuldigt.

Bettelhaftigkeit und Liederlichkeit werden hervorstechende Charakterzüge der Dichter. Während noch unter dem Khalîfen 'Omar ein Lied auf die Reben mit Einkerkerung bestraft wurde, tauchen jetzt ausgelassene Weinlieder auf. Die Hauptsignatur der Dichtung aber bildet fürder jene üppige, gemeine Wollust, die das Haremsleben großgezogen, und neben ihr feile Lobhudelei auf die Großen und Mächtigen. Reine, keusche Minne hat der Islâm nie gekannt, und so wälzt sich denn unter einer Decke der zierlichsten Blumen und Floskeln nur ein trüber Strom unreiner Leidenschaft dahin. Der Name Allâhs selbst wird zum wüsten Kriegsgeschrei, und der ausgesuchteste Prunk und Flitter vermag die Ideenarmut nicht zu verhüllen, auf welche Mohammed seine Gläubigen herabgebracht.

Viertes Kapitel.

Arabische Dichtung und Wissenschaft im Reiche der Khalîfen.

Am 8. Juni 632 starb Mohammed zu Medina. Zweiundzwanzig Jahre später herrschte sein zweiter Nachfolger, der Khalif 'Omar, bereits über Palästina, Phönizien, Syrien, Ägypten und Persien. Unter Othmân eroberte der Islâm dann den größten Teil von Nordafrika. Um 700 unterwarf der Statthalter Mûsâ die noch übrigen Strecken des nördlichen Afrikas, sein Feldherr Târik, nach der Schlacht von Jerez de la Frontera (711), Spanien bis an die Pyrenäen, und der kühne Plan, von Westen her bis nach Konstantinopel vorzudringen, scheiterte nur an dem tapfern Wider-

stande und dem Waffenglücke Karl Martells. Auch so beherrschten die Nachfolger des Propheten, Khalifen genannt, die höchste geistliche und weltliche Macht in sich vereinigend, jetzt eines der größten Weltreiche, die bis dahin bestanden. Von den Pyrenäen erstreckte es sich über Nordafrika, Ägypten, Arabien und Persien bis tief nach Mittelasien und Indien hinein, nahezu so weit wie die Kriegszüge Alexanders des Großen. Durch diese Eroberungen trat auch die arabische Sprache und Literatur aus dem engen Kreise der abenteuernden Beduinenstämme und der kleinen Fürstenhöfe von Ghassân und Hira hinaus auf die große Bühne der Welt und schien der tausendjährigen Bildung des Orients und Occidents zugleich den Rang streitig machen zu wollen. Über fünf Jahrhunderte beherrschte sie mit dem Islâm und dem Khalifat zugleich das weite Ländergebiet. In Spanien behauptete sie sich noch ein paar Jahrhunderte länger, bis zur Verdrängung der Mauren aus Granada im Jahre 1492. Diese umfangreichste Periode arabischer Dichtung wollen wir in einigen Hauptzügen zu charakterisieren versuchen. Sie ließe sich zwar leicht nach geographischen oder chronologischen Gesichtspunkten in kleinere Abschnitte teilen[1], doch wäre diese Teilung eine bloß äußerliche, da sich der wesentliche Charakter der arabischen Poesie in dieser langen Zeit so ziemlich treu geblieben ist und nur die unwesentlichen Schwankungen eines langsamen Niederganges aufzuweisen hat, keine neuen, bahnbrechenden Erscheinungen, keine tiefgreifenden Umwälzungen, keine Zeiten schimmernden Glanzes.

1. Entwicklung der arabischen Kultur unter den Khalifen.

Einen großen Anteil an den raschen Triumphen des Islâms hatte unzweifelhaft die Schwäche und Zerrüttung der Länder, über welche die Araber mit der Vollgewalt einer noch jugendlichen Nation sich herstürzten, der religiöse Fanatismus, der die Anhänger des Islâms durchglühte, die persönliche Tapferkeit und der kriegerische Geist ihrer unbezwinglichen Reiterscharen. Doch Mohammed war nicht bloß Schwärmer und Krieger gewesen, sondern auch Kaufmann, ein vortrefflicher Redner, ein finanztüchtiger Wirtschafter, ein kluger und rücksichtsloser Organisator. Auch diese Talente hatten seine

[1] C. Brockelmann (Geschichte der arabischen Literatur [Weimar 1898] S. 7. 8) stellt zwei Hauptperioden auf: I. Die arabische Nationalliteratur von den ersten Anfängen bis zum Untergang der Omaijaden im Jahre 132 (730 n. Chr.), mit drei Gruppen: 1. Die Anfänge bis zum Auftreten Mohammeds; 2. Mohammed und seine Zeit; 3. Das Zeitalter der Omaijaden. II. Die islâmische Literatur in arabischer Sprache. Diese teilt er wieder in vier Perioden: 1. Die Blütezeit unter der Herrschaft der 'Abbâsiden im 'Irâk von 750—1000; 2. Die Nachblüte von 1000 bis zur Zerstörung Baghdâds durch Hulagu (1258); 3. Von der Mongolenherrschaft bis zur Eroberung Ägyptens durch Selim (1517); 4. Von 1517 bis zur Gegenwart.

Nachfolger geerbt, und wie sie mit rücksichtsloser Strenge alles niederwarfen und zerstörten, was ihre Lehre zu bedrohen schien, so drängten sie allen unterworfenen Ländern alsbald ihr wohlberechnetes, militärisches Finanzsystem auf. Sie waren echte Prosaiker und Realisten. Wer im Kampfe fiel, dem blühte das Paradies mit seinen Huris; wer aber siegte, dessen war der Erde Besitz und Genuß und später das Paradies dazu, das sich der Moslim als Gipfelpunkt aller sinnlichen Wollust dachte.

Bei den ersten Eroberungen zeigte sich übrigens der Barbar noch in seiner ganzen Wildheit und Grausamkeit. Kirchen wurden geschändet, Tempel zerstört, Bibliotheken verbrannt, Bilder und Statuen zertrümmert, die Civilisation der unterjochten Völker erbarmungslos niedergetreten. Selbst in die Jahrtausende alten Grabkammern der Pyramiden drangen die beutegierigen Beduinen ein, nicht um zu forschen, sondern um zu rauben. Zahllose Trümmer in Syrien, Mesopotamien und Persien bezeugen noch heute, wie sie gehaust. Die christliche Kunst und Gesittung, die von Ostrom aus bis an den Euphrat fortgeschritten, wurde ohne viel Federlesens von ihnen zerstampft. Erst als sie nach mehr als dreißigjährigem Plünderungszuge die materiellen Annehmlichkeiten höherer Kultur etwas schätzen gelernt hatten und der Khalif Mu'âwija aus den Wüsten Arabiens in das dem Mittelmeer benachbarte Damaskus gezogen war, lebten sie sich allmählich in die äußere Civilisation der Syrer und Griechen hinein, wandelten die byzantinischen Kirchen in Moscheen um, bauten sich Paläste und statteten sie mit aller nur möglichen Pracht aus. Auch in ihrer naiven Prachtliebe zeigt sich wieder vielfach der Barbar. Ihre Kunst ist nicht auf den Ausdruck großer Ideen gerichtet, sondern auf Glanz, Schimmer und Augenkitzel.

Die erste Schriftart, welche sie sich mit Hilfe des syrischen Estranghelo zurecht dichteten, die kufische, ist steif, hart, wie mit dem Degenknauf gemodelt. Doch bald bildete sich aus ihr das anmutige Neschi und Ta'lik heraus, mit leicht geschwungenen Zügen, die es ermöglichten, das Schönschreiben selbst zu einem Zweig der Kleinkunst zu gestalten. Die zierlichen Buchstaben und die sie umrahmenden Schnörkel und Ranken vereinigten sich zu noch feineren Arabesken, in denen Sterne und Blumen mit den buntesten geometrischen Figuren und Pflanzenformen spielend und gaukelnd zum farbenharmonischen Ganzen zusammenwuchsen. Gold- und Silberschmuck, Kleider und Teppiche wurden in staunenswerter Mannigfaltigkeit mit dieser spielenden Ornamentik übersät. Sie wurde der Schmuck des Hauses nach innen und außen. Da Bilder und Statuen verboten waren, wurden die Arabesken auch die Hauptzier der Moscheen und Paläste. Von ihrer bunten Farbenpracht umspielt, sprach der Korân in goldener Schrift von Türmen und Domen herab, von den Teppichen der Harems, von dem Juwelenschmuck der Tänzerinnen und von den Waffen der schlachtgewohnten Reiter und Fürsten.

Dumpf und eintönig wiederholte die Formenfülle des ausgesuchtesten Luxus immer und immer wieder dieselbe Idee, die der Mu'ezzin fünfmal im Tage von dem Minaret herab verkündete: „Groß ist Allâh und Mohammed sein Prophet!“

Auch die Wissenschaft der Wissenschaften war für die Araber ursprünglich der Korân und die daran sich knüpfende Theologie. Ihre Hauptsitze waren erst die Prophetenstädte Medina und Mekka, später Kûfa, etwas südlich von dem alten Babylon, und Baçra oder Bassora, 636 als Festung gegründet, unfern dem Persischen Meerbusen, dann Damaskus als Sitz der Khalifen. Da der ganze Islâm auf der Autorität des Propheten ruhte, kam zunächst alles darauf an, den Text des Korâns und die sich daran lehnende Überlieferung festzustellen. Nachdem dies durch die Korânausgaben Omars und Othmâns sowie durch die Sunna geleistet war, erhoben sich aber über Sinn, Bedeutung und praktische Tragweite des Korâns zahllose Fragen, und so entstand eine weitläufige exegetische Korânliteratur. Der Zwiespalt der Sekten rief bald auch eine dogmatische Behandlung der im Korân enthaltenen Lehre hervor; aus den fortlaufenden Korânkommentaren stellten die Juristen die praktischen Vorschriften in systematischen Rechtsbüchern und Rechtstraktaten zusammen, und aus dem Studium des Korântextes selbst entwickelte sich ein grammatisches und philologisches Studium der Sprache.

Da jedem einzelnen Zug im Leben des Propheten die größte Bedeutung beigemessen wurde, so wurde seine Biographie zusammengestellt und später durch eine Menge Einzelzeugnisse ergänzt, vielfach auch tendenziös aufgeputzt und erweitert[1]. Seine Genossen sowie die ersten Khalifen wurden zum Teil ebenfalls als heilige Männer verehrt; die Schi'iten schenkten 'Ali, dem Gemahl der Fâtime, fast ebenso große Verehrung wie Mohammed selbst. So wuchs, ebenfalls im Anschluß an den Korân, eine historische Literatur heran, die zunächst von mehr religionsgeschichtlichem Charakter war, dann aber immer weitere Kreise zog und schließlich die verschiedensten geschichtlichen Spezialitäten wie die allgemeine Geschichte selbst umfaßte.

Bei dem engen Ideenkreis des Korâns hätten freilich alle diese Wissenszweige in nicht allzu langer Zeit erstarren und verkümmern müssen, andere Wissenszweige kaum zu einer gedeihlichen Entwicklung gelangen können. Allein so gut es auch den Arabern gelang, nach Mohammeds System die unterworfenen Völker zu rechtlosen oder höchstens geduldeten Heloten zu erniedrigen, so wenig vermochten sie sich völlig gegen den geistigen Einfluß derselben abzusperren. Mit brutalem Siegesgefühl mochten sie Perser, Syrer,

[1] Th. Nöldeke, Zur tendentiösen Gestaltung der Urgeschichte des alten Islâms (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. LII, 16—33).

Griechen als Sklaven in ihre Dienste ziehen, die geistige Überlegenheit einer tausendjährigen Bildung mußte sich auf die Dauer geltend machen. Schon die ersten Omajjaden traten in Syrien weniger gehässig gegen die Christen auf. Angesehene Christen wurden an ihrem Hofe geduldet und erhielten bedeutende Verwaltungsposten, so unter dem Khalifen 'Abd ul-Malik Sergius, der Vater des hl. Johannes von Damaskus, unter seinem Nachfolger dieser selbst, der in Form eines Gespräches zwischen einem Christen und einem Sarazenen eine Apologie des Christentums gegen den Islâm verfaßte[1]. Wahrscheinlich auf christlichen Einfluß sind die Sekten der Mordschiten und Kadariten zurückzuführen, welche der mohammedanischen Prädestination gegenüber eine mildere Lehre über Gnade und Freiheit verteidigten. In Baçra trat eine immer freisinnigere Auffassung des Korâns auf, deren Anhänger Mu'tazila („Secessionisten") genannt wurden. Unter dem Druck, den die Altgläubigen seitens der Omajjaden zu leiden hatten, und anderseits unter der Anregung des syrischen Mönchtums entwickelten sich die Brüderschaften der Sûfis, persisch Derwische (Darwish) genannt, welche erst der Altgläubigkeit eine mystische Richtung gaben, bald aber sich in völlig freigeistige und pantheistische Schwärmereien verloren. Die Einheit des ursprünglichen Mohammedanismus erhielt einen Stoß um den andern.

Das bedeutungsvollste Ereignis jedoch für das weitere Geistesleben der islâmitischen Völker war die Übersiedlung des Khalifats von Damaskus nach dem neugegründeten Baghdâd, unter dem Geschlechte der Abbâsiden, welche 750 die Omajjaden verdrängten. Im Jahre 762 ließ der Khalif Abû Dscha'far, genannt al-Mançûr, den Grund zu dieser Stadt legen und nannte sie „Stadt des Heiles". Sie lag am rechten Ufer des Tigris, gegenüber den Ruinen des persischen Ktesiphon und nicht sehr entfernt von den Trümmern des alten Babylon. Ward sie auch nicht zu einer solchen Riesenfestung, wie es das alte Babel gewesen, so gestaltete sie sich doch zu dem belebtesten Markte der damaligen Welt. Indien, China, Arabien, Afrika, Ägypten, Persien tauschten hier ihre Produkte aus; alle Provinzen des Khalifenreiches trafen hier in öffentlichem und privatem Verkehr zusammen. Die Bevölkerung der Stadt wuchs bis auf zwei Millionen Seelen. Die jährlichen Einkünfte des Staatsschatzes wurden, nach Abzug aller Kosten der Provinzialverwaltung, unter al-Mançûr auf 400 Millionen Dirhems geschätzt[2]. Alle Pracht und Herrlichkeit des Morgenlandes konnte

[1] *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ* (*Migne*, Patr. gr. XCIV, 1586—1598). — Vgl. M. Schreiner, Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLII, 591—675).

[2] A. v. Kremer, Culturgeschichte I, 265—270. Unter Hârûn ar-Raschid betrugen die jährlichen Steuererträgnisse 530312000 Dirhem. — Vgl. von dems.,

sich deshalb an diesem Kaiserhofe entfalten, den die Sage später wie einen Märchentraum ausgemalt hat. Was aber dem schimmernden Bilde die Krone aufsetzt, ist, daß al-Mançûr (754—775) und seine nächsten Nachfolger, besonders Hârûn ar-Raschîd (786—809) und al-Ma'mûn (813—833), sich als freigebigste Gönner und Förderer der Kunst, der Wissenschaft und der Literatur erwiesen.

Dieses Patronat wurde indes mehr von materiell-praktischen als idealen Gesichtspunkten geleitet [1]. Schon al-Mançûr und Hârûn verschafften sich christliche Leibärzte aus Persien, welche mit den Schriften des Galenus und Hippokrates vertraut waren, und ließen solche griechische Schriften über Arzneikunde aus syrischen Übersetzungen ins Arabische übertragen. Ma'mûn ging dann einen Schritt weiter, indem er auch das Studium der Mathematik, der Astronomie, der Naturwissenschaften überhaupt und der Philosophie in Anregung brachte und großmütig förderte. Er gründete zu diesem Zweck „das Haus der Wissenschaft" in Baghdâd, d. h. eine Akademie zur Pflege jener Wissenschaften, mit Bibliothek und Sternwarte verbunden, ließ weitere griechische Schriftsteller, besonders auch Aristoteles, aus dem Syrischen ins Arabische übersetzen und ward so zum Mitbegründer jener reichen wissenschaftlichen Literatur, welche die mathematischen, astronomischen, naturwissenschaftlichen, medizinischen, zum Teil auch die philosophischen Kenntnisse der Griechen dem Abendland erhalten sollte, nachdem der Zwiespalt zwischen Ostrom und Westrom und die Völkerwanderung für mehrere Jahrhunderte die abendländischen Völker von den Quellen griechischer Bildung teilweise abgeschnitten. Denn auf dem weiten Umweg über Syrien, Persien, Mesopotamien, Nordafrika und Spanien ist ein guter Teil griechischer Philosophie und Erudition, vermehrt mit den Forschungsergebnissen arabischer Gelehrten, zur Kenntnis der mittelalterlichen Scholastiker gelangt.

Eine ähnliche Rolle wie die großen Khalifen von Baghdâd haben auch viele Inhaber des spanischen Khalifats in Cordova für die Wissenschaft gespielt. Auch sie förderten die Studien, besonders jene der exakten Wissenschaften, mit bewundernswerter Freigebigkeit und erhoben die hohe Schule zu Cordova

---

Ueber das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Hârûn Al Raschid (Bericht des VII. Internat. Orient.-Congresses. Wien 1889. Semit. Sektion. S. 3—18).

[1] Auch den berühmtesten der Khalifen haftet der Vorwurf der Willkür, der Tyrannei und der Grausamkeit an. Von dem glänzendsten derselben, Hârûn ar-Raschîd, sagt Flügel (Geschichte der Araber [Leipzig 1864] S. 193): „Auf der andern Seite stand seiner Liebenswürdigkeit Grausamkeit und Härte, seiner Freigebigkeit Habgier, die sich am deutlichsten durch Vermögenseinziehungen bedeutender Männer und gewaltsame Erpressung kundgab, seiner Frömmigkeit Verletzung der religiösen Vorschriften, seiner gepriesenen Rechtlichkeit Wortbruch und Ungerechtigkeit gegenüber."

zu weltgeschichtlicher Bedeutung. Sie dachten entschieden anders als die nächsten Nachfolger Mohammeds. Unter dem Khalifen al-Hakam II. (961—976) soll die Bibliothek von Cordova an 400 000 Bände aus all den verschiedenen Ländern des Islâms besessen haben[1].

2. Die wissenschaftlichen Leistungen der Araber.

Die Zahl der theologischen Schriftsteller allein ist schon Legion. Das weite Gebiet umfaßt den Korân selbst und dessen Erklärung (Tafsir), dann die Aussprüche und Überlieferungen des Propheten (Hadith) und das Religionsgesetz (Fiqh), die daraus abgeleitete Dogmatik, vorab die orthodoxe auf Grundlage des sogen. 'ascharitischen Systems, endlich die Lehren der verschiedenen Religionsparteien und Sekten. Eine treffliche Übersicht über die „Religionsparteien und Philosophenschulen" giebt das klassische Werk des al-Schahrastâni (gest. 1153)[2]; es zeichnet ein höchst merkwürdiges Kapitel in der Odyssee religiöser Irrungen und Phantasiegebilde, Irrungen, die leider heute noch einen beträchtlichen Teil der Menschheit umnachten und die, ohne die Fürsorge der Päpste, vielleicht die ganze Civilisation des christlichen Mittelalters vernichtet hätten.

Unter den arabischen Philosophen sind zwei Namen, Avicenna und Averrhoes, jedem Gebildeten bekannt. Sie liegen der Zeit nach weiter auseinander als Leibniz und Hegel. Der erstere (geb. 980) starb 1037, der

---

[1] Die Grundlage der arabischen Bibliographie bildet das biographische Lexikon des Ibn Khallikân (Ibn Hallikân Wafajât al-A'jân. 2 Bde. Bûlâq 1299. — Vitae illustrium virorum, ed. *F. Wüstenfeld*. Gottingae 1835—1840. — Ibn Khallikan's Biographical Dictionary translated by *Mac Guckin de Slane*. 4 vols. Paris-London 1843—1871), das bibliographische Lexikon des Hadschi Khalfa (Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustapha ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum, ed. *G. Flügel*. 7 vols. Leipzig-London 1835—1858) und der Kitâb al-Fihrist (herausgeg. von G. Flügel, nach dessen Tod besorgt von J. Rödiger und A. Müller. 2 Bde. Leipzig 1871. 1872). — *A. G. Ellis*, Catalogue of Arabic Books in the British Museum. I. vol. London 1894. — Euting, Katalog der kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek in Straßburg. Arabische Literatur. Straßburg 1877. — Th. Zenker, Bibliotheca orientalis. 2 Bde. Leipzig 1846. 1861. — K. Friederici, Bibliotheca orientalis (Liste der 1876—1883 erschienenen Bücher). Leipzig 1877—1884. — Orientalische Bibliothek, begründet von A. Müller, herausgeg. von L. Schermann. Berlin 1887 ff.

[2] *Al Schahrastâni*, Kitâb al milal wa-'l nihal. Geschichte der religiösen und philosophischen Sekten. 2 vols. Bulaq 1845 (H. 1263); herausgeg. von *Cureton*. 2 vols. London 1842—1846; deutsch von Th. Haarbrücker. 2 Bände. Halle 1850—1851. Das Werk bezeichnet die geringe Kenntnis und das noch dürftigere Verständnis, das die gelehrtesten Mohammedaner vom Judentum wie vom Christentum besaßen.

andere (geb. 1127) starb 1198. Der erstere, mit seinem arabischen Namen Abû ʿAli al Hosain Ibn ʿAbd-allâh Ibn Sinâ, war eigentlich ein Perser und ist nie über die Grenzen Persiens hinausgekommen, schöpfte seine Bildung vorzugsweise aus den Schriften des Aristoteles und anderer Griechen, wie sie längst durch syrische Gelehrte und Übersetzer den Persern zugänglich gemacht worden, und erfüllte bei all seinem Forscherfleiß die äußeren Pflichten eines gläubigen Moslim [1]. Der zweite dagegen, mit seinem vollen Namen Abû-l Wâlid Mohammed Ibn Achmed Ibn Mohammed Ibn Roschd, war als richtiger Araber in Cordova geboren, hatte schon mehr als zwei Jahrhunderte arabischer Spekulation vor sich, waltete als Oberrichter nicht bloß in Cordova, sondern auch in Marokko und ward um seiner aufgeklärten Ansichten willen zeitweilig aller seiner Ämter entsetzt und seines Vermögens beraubt [2]. In ihren philosophischen Anschauungen haben die zwei vieles Gemeinsame, aber Averrhoes geht durch seine deistisch-naturalistische und deshalb auch irreligiöse und rationalistische Weltauffassung weit über die teils aus Mißverständnis des Aristoteles teils aus neuplatonischen Einflüssen herstammenden Irrtümer des Avicenna hinaus. Hochangesehen waren neben diesen zwei Philosophen al-Kindi, der schon zu Ma'mûns Zeit Philosophie und Naturwissenschaften in zahlreichen Schriften encyklopädisch bearbeitete, al-Fârâbi (gest. 966), Ibn Bâdscha und Ibn Tufail (gest. 1190), der Lehrer des Averrhoes.

Der Name Algebra erinnert daran, daß uns dieser Zweig der Mathematik durch die Araber vermittelt worden ist, als dessen Hauptvertreter Mohammed ibn Mûsâ, genannt Chowârizmi (um 820), und ʿOmar al-

---

[1] Sein medizinisches Hauptwerk ist der Kânûn fi'l Tibb, der noch heute in manchen Gegenden des Orients als unübertroffene Quelle der medizinischen Wissenschaft gilt (gedruckt in Rom 1593 und in neuerer Zeit in Bulâq 1294 H.; wiederholt ins Lateinische übersetzt, am besten von Plempius [Lovanii 1658]). Sein philosophisches Hauptwerk ist das Schifâ, das von den rechtgläubigen Moslim viel bekämpft wurde. — Aufsätze über seine Lehren von F. Mehren im Muséon 1882 s. — La Kaçîda d'Avicenna sur l'âme par *Carra de Vaux* (Journ. Asiat. IX[e] sér., XIV, 157—173). Eine erschöpfende Darstellung seines wissenschaftlichen Wirkens fehlt.

[2] Sein medizinisches Hauptwerk Kullijât (Universalia) wurde unter dem verstümmelten Titel Colliget öfter ins Lateinische übersetzt (Venetiis 1482. 1514). Seine Antwortschrift gegen Al Ghazzâlis „Destructio philosophorum" mit dem Titel „Destructiones Destructionum" wurde ebenfalls früh übersetzt und gedruckt (Venetiis 1497. 1529). Seine „Philosophie und Theologie" ist herausgeg. von M. J. Müller (München 1858, in deutscher Übersetzung von dems. ebd. 1875). — Seine Kommentare zur Poetik des Aristoteles publizierte Fausto Lasinio (Pisa 1872), diejenigen zur Rhetorik ders. (Florenz 1878). Vgl. *Renan,* Averroës et l'Averroïsme. Paris 1852. 1860. — *Fausto Lasinio,* Studii sopra A. Firenze 1875. — Werner, Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des spätern Mittelalters. Wien 1881.

Khajjâmi (um 1079) hervorragen. Auch unser heutiges Zahlensystem und der Ausdruck Ziffer selbst ist zunächst den Arabern entlehnt. Sie haben nicht bloß viele mathematische Werke der Griechen übersetzt, sondern auch selbst manche Operationen in die Algebra und Geometrie eingeführt, die sphärische Trigonometrie erweitert und überhaupt die Leistungen der Griechen und Inder weiter entwickelt. Darauf gründete sich dann auch eine eifrige Pflege der Astronomie, besonders an den Sternwarten von Baghdâd, Damaskus und Kairo, die schon seit dem 9. Jahrhundert errichtet wurden. Al-Farghâni (Alfraganus) bearbeitete den Ptolemäus, al-Batanî beobachtete das Fortrücken der Apsidenlinie der Erdbahn, Abû-'l-Wafâ verfaßte einen neuen Almagest, al-Bêrûnî und Ibn al-Haitham endlich bereicherten die Astronomie mit vielen wichtigen Untersuchungen.

Wie der Philosoph al-Kindî (um 800), so bezeichnet auch der große Astronom al-Bêrûnî (Abû-'r-Raihân)[1] die staunenswerte Vielseitigkeit, zu welcher zwar nicht die arabische Gesamtbildung, wohl aber einzelne hervorragende Männer gelangt sind. Als hoher Beamter des Fürsten von Khiwa fiel er 1017 in die Gewalt des Sultans Mahmûd von Ghazna und wurde als Gefangener nach Afghanistan gebracht, wo er die übrige Zeit seines Lebens wissenschaftlichen Studien widmete. Neben seinem astronomischen Werk, dem „al-Qânûn al-Masʿûdî“ und einer „Chronologie orientalischer Völker“, verfaßte er ein Werk über das damalige Indien, das die ausgebreitetsten Kenntnisse in den verschiedensten Wissenschaften voraussetzt. Mittelst arabischer Übersetzungen kannte er Plato, Aristoteles, Proclus, Joh. Grammaticus Porphyrius, Ammonius, Aratus, Galenus, Ptolemäus, Pseudo-Kallisthenes und Stücke der Kirchengeschichte des Eusebius; aus persischen Quellen wußte er auch einiges über das Judentum, Christentum und den Manichäismus; unmittelbar aus dem Sanskrit kannte er die philosophischen Werke des Kapila und Patañjali, die Bhagavadgitâ, die wichtigsten Purânas, eine Menge indischer Werke über Astronomie und Astrologie, Chronologie, Geographie, Medizin, Grammatik, auch zahlreiche buddhistische Schriften. Er war mit dem Mahâbhârata und Râmâyana bekannt und charakterisiert die indische Kultur jener Zeit nach den mannigfaltigsten Seiten. Doch zeichnet sich in dieser ungeheuern Wissensfülle nicht der Weitblick eines idealistischen Systematikers, sondern nur der encyklopädische Forscherfleiß eines realistischen Beobachters und Sammlers.

Die Wallfahrt zur Kaʿba, deren Pflicht die entferntesten Bewohner des ungeheuern Khalifenreiches zur Reise nach Arabien zwang; die ganz

---

[1] *Edw. C. Sachau*, Alberuni's India. Vol. I (London 1888), Preface p. VIII to XLVII; Alberuni's Chronologie orientalischer Völker. Leipzig 1878 (englisch London 1879).

Asien, Nordafrika und Südeuropa umspannenden Handelsverbindungen; amtliche Erhebungen über die verschiedenen Provinzen; Gesandtschaften, Forschungs- und Studienreisen begünstigten das Zustandekommen einer sehr ausgedehnten geographischen Literatur, wie sie kaum ein anderes gleichzeitiges Volk besaß. Zu den älteren Geographen gehören der Oberpostmeister Ibn Chordâdbeh (in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts), dann Hamadânî, al-Istachrî, Ibn Haukal, al-Mukaddasî, Ibn Fadhlân, al-Jakûbî und der bereits genannte al-Bêrûnî. Die berühmtesten der späteren Zeit sind Idrisî (um 1154), al-Dimaschkî (gest. 1326) und 'Omar Ibn al-Wardî (gest. 1446). Das umfassendste geographische Werk schrieb Abulfedâ (geb. 1273 zu Damaskus), ein Fürst vom Stamm der Ejubiden, der an mehreren Kriegen wider die Kreuzfahrer und Mongolen teilnahm. Es führt den Titel „Takwim-'l Bûldân". Geographische Wörterbücher verfaßten Abû 'Obeid al-Bekri und Jâkût aus Hamâ. Die wertvollsten Reisebeschreibungen lieferten Ibn Dschubair (um 1290) und Ibn Batûta (gest. 1377).

Die Medizin der Araber schließt sich an diejenige der Griechen, besonders des Galenus, an, deren erste Vermittler christliche Ärzte waren. Honein ibn Is'châk (gest. 873) bezeichnet den Abschluß der ersten, grundlegenden Periode. In der Folgezeit wurde das Studium der Arzneikunde meist mit jenem der übrigen Naturwissenschaften und der Philosophie verbunden. Ihre Hauptvertreter waren Avicenna, Abû Bekr ar-Râzi (Rhazes, d. h. aus Râi bei Teheran, gest. 932), Ali Ibn 'Îsâ, Ibn Mâsawaihi, Ibn Botlân und Ibn an-Nafis. Die Biographien der berühmtesten Ärzte sammelte Ibn Abî Useibi'a.

Die Botanik fand ihren Hauptvertreter an Ibn al-Baithâr (1248), die Mineralogie an at-Teifâschi, die Zoologie an al-Kazwini; doch zeichnet sich das „Tierleben" des letzteren mehr durch Schönheit der Darstellung als durch eigentliche wissenschaftliche Beobachtung aus. Die Beziehungen der Tiere zu Sage und Volksaberglauben behandelt das „Leben der Tiere" von Damîri.

Einen großen Reichtum entfalteten die Araber auf dem Felde der Geschichte. Zu den bedeutendsten Geschichtschreibern zählen at-Tabarî (gest. 921), Hamza al-Isfahânî (gegen Ende des 10. Jahrhunderts), Ibn Maskawaih (gest. 1030), der schon als Geograph genannte Abulfedâ, Ibn al-Athir (gest. 1230), Abû'l Mahâsin (gest. 1469) und vorab Ibn Khaldûn (1332 bis 1406), an pragmatischer Auffassung der Geschichte alle übrigen überragend. Doch nicht nur der Islâm im ganzen und großen, auch die einzelnen Dynastien seiner Herrscher, die 'Omajjaden, die 'Abbâsiden, die Khalifen Nordafrikas, die Almohaden, Hafsiden, 'Abbâdiden in Spanien; dann einzelne Länder wie Marokko, Spanien, Sizilien, Ägypten; dann einzelne Städte wie Mekka, Baghdâd und Damaskus; einzelne Perioden wie die

Kreuzzüge und die Feldzüge der Seldschuken fanden ihre eigenen Historiker. Leiden auch viele derselben an Leichtgläubigkeit, Wundersucht und Vorliebe zum Anekdotenhaften und sind sie auch im allgemeinen stark von den Ideen des Islâms beherrscht oder von speziellen Landes- und Zeitinteressen beeinflußt, so bieten sie doch immerhin für die eigentliche Geschichte, Kulturgeschichte und Literaturgeschichte eine ansehnliche Fülle verbürgter und bedeutender Nachrichten. Von höchstem Wert für die Kulturgeschichte Ägyptens ist z. B. das „Khitat" des al-Makrizi (1441) und as-Sujûtîs (gest. 1505) „Husn al-Muhâdhara", eine ausgiebige Quelle der Literaturgeschichte das bibliographische Werk „Kitâb al-Fihrist", dann die Geschichte des al-Makkarî (1631), die biographischen Werke des Ibn Hadschar, des al-Nawâwis (gest. 1277), des Ibn Khallikân (gest. 1282) und seines Fortsetzers Kutubî (1362); endlich das bibliographische Lexikon des Hâdschi Khalfa (geb. 1606, gest. 1658), das die Titel von mehr als 15000 arabischen, persischen und türkischen Schriften nebst biographischen Angaben über deren Verfasser enthält.

Kaum weniger reich als die geschichtliche ist die philologische Literatur, welche sowohl Grammatiken und Lexika als systematische Arbeiten von engerem Umfang in sich begreift. Auch hier bekundet sich neben immensem Fleiß ein scharfer, sezierender Geist, neben einer fast alexandrinischen Arbeitsteilung ins Einzelne ein Verständnis für höhere und allgemeine Gesichtspunkte, neben mechanischer Zusammenhäufung von Detail eine praktische Verarbeitung zum Ganzen.

Ein oberflächlicher Blick auf diese umfangreiche wissenschaftliche Literatur hat etwas Berückendes. Wer das Ziel aller Wissenschaft in eine möglichst große Anhäufung von Realwissen und in eine freigeistige, naturalistische Philosophie setzt, der mag sich zwischen der mohammedanischen und der christlichen Bildung des Mittelalters eine für letztere ziemlich ungünstige Parallele gestalten[1]. Bei ernsterer geschichtlicher Betrachtung verschwindet

[1] Die entschiedene Bevorzugung des Islâms gegenüber dem Katholizismus des Mittelalters findet sich schon sehr drastisch bei Gottfried von Herder ausgedrückt: „Die Kenntnisse, die das abendländische Christentum hatte, waren ausgespendet und in Nuß verwandelt. Seine Popularität war eine elende Wortliturgie; die böse patristische Rhetorik war in Klöstern, Kirchen und Gemeinden ein zauberischer Seelendespotismus geworden, den der gemeine Haufe mit Geißel und Strick, ja büßend mit dem Heu im Munde auf Knieen verehrte. Wissenschaften und Künste waren dahin; denn unter den Gebeinen der Märtyrer, dem Geläut der Glocken und Orgeln, dem Dampf des Weihrauchs und der Fegfeuergebete wohnen keine Musen. Die Hierarchie hatte mit ihren Blitzen das freie Denken erstickt, mit ihrem Joch jede edlere Betriebsamkeit gelähmt.... Also blieb dem westlichen Teil (Europas) nichts übrig als er selbst oder die einzige südliche Nation, bei welcher eine neue Sprosse der Aufklärung blühte, die Mohammedaner" (Ideen zur Philosophie der Geschichte.

indes dieser verführerische Schein. Weitaus die zahlreichsten Schriften beziehen sich lediglich auf den Korân, dessen Erklärung, Verteidigung und Anwendung auf die verschiedensten Kreise des Lebens, auf die verschiedenen aus dem Islâm hervorgegangenen Ketzereien, auf das Leben und das Lob der sunnitischen und schî'itischen „Heiligen", auf den Kampf der Sekten unter sich und gegen Christentum und Heidentum: für den eigentlichen Fortschritt menschlichen Wissens und höherer Gesittung sind das alles mehr oder weniger taube Nüsse. Was die Araber an wirklich bedeutenden Errungenschaften der Philosophie, der Naturwissenschaften, der Astronomie und Mathematik besitzen, ruht auf der alten Grundlage der griechischen Bildung, welche ihnen durch Griechen, Syrer und Perser und zwar hauptsächlich durch Christen vermittelt worden ist [1]. Obwohl sich ihre Astronomie nicht von der Astrologie, die Zoologie nicht von der Tierfabel und die Medizin nicht von abergläubischer Quacksalberei freizuhalten wußten, so haben sie doch all jene Wissenszweige, teilweise durch bedeutende Leistungen, vorangebracht. Ihre geographischen Werke und zum Teil auch ihre ausgedehnte Geschichtsliteratur sind heute noch von Wert; doch leidet ein großer Teil der letzteren an allen Fehlern einer tendenziös gefärbten Hofhistoriographie [2]. Die bahnbrechende Anregung zur Pflege dieser Wissenszweige haben die Araber ebenfalls nicht sich selbst gegeben, sondern von den Persern erhalten [3].

Herders Werke [Hempel] XII, 151). — Ähnlich H. Wuttke: „Wie armselig muß uns dagegen das gleichzeitige Schrifttum des christlichen Abendlandes erscheinen! Wie groß ist doch die Thorheit der Weisen, die fort und fort versichern, daß der Islâm der höheren Ausbildung der Völker im Wege stehe! So manche Einbildung zerrinnt. Der Koran und die Sunna enthalten, was den Evangelien und den apostolischen Briefen mangelt, das Lob der Wissenschaft und die Empfehlung des Landbaues" (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. IX, 137). — „Das damalige Christentum", erklärt M. Carriere (Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung III [Leipzig 1880], 1. Abtlg., S. 209), „war in theologische Spitzfindigkeiten, in Sektenhaß, Menschenanbetung, Bilderdienst und Reliquienverehrung entartet"; der Islâm hatte deshalb nach ihm „ein gutes Recht und wird es behaupten, bis das Christentum der Vernunft durchgebildet und durchgedrungen ist." Der Islâm wäre also nach der Anschauung dieser deutschen Protestanten auch heute noch unbedingt dem Katholizismus vorzuziehen. Etwas vernünftigeren, doch noch keineswegs völlig richtigen Anschauungen begegnen wir bei L. v. Ranke, Weltgeschichte VIII (Leipzig 1887), 7 ff. 17 ff.

[1] L. v. Ranke, Weltgeschichte VIII (Leipzig 1887), 20.

[2] A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland II (Berlin 1887), 533.

[3] In einer am 4. November 1895 vor der Ungarischen Akademie zu Budapest gehaltenen Rede wies der bekannte Orientalist J. Goldziher nach, „daß das abbasidische Kalifat nichts anderes war als eine Übertragung des theokratischen Königtums der unterworfenen Perser auf das Staatsleben der Eroberer, in geradem Gegensatz zu den originellen Institutionen des ersten Jahrhunderts des Islâm. An der Wiege dieses neuen Kalifats erblühten auch die Anfänge der arabischen Bildung.

Die eigene komplizierte, formenreiche Sprache und deren raffinierte Ausbildung durch die Schriftsteller wie durch die Grammatik machte den Arabern viel zu schaffen, daß nur verhältnismäßig wenige aus ihnen sich in die Sprache und Bildung anderer Völker hineinlebten. Vom 4. Jahrhundert der Hidschra an beschränkte sich die traditionelle Schulgelehrsamkeit auf Grammatik, Rhetorik, etwas Logik und Metaphysik, abstruse Theologie und kasuistische Rechtswissenschaft[1]. In die klassische Literatur und in die harmonische Geistesbildung der Griechen ist keiner der Araber eigentlich eingedrungen. Ibn Khaldûn, der gelehrteste Historiker der Araber, wußte von Homer nichts, als daß Aristoteles ihn erwähne, und Averrhoes, wohl der größte der arabischen Philosophen, führte in seiner freien Bearbeitung der Aristotelischen Poetik statt der dort genannten griechischen Dichter die Dichter der Mu'allakât an, definierte die Tragödie als die „Kunst zu loben", die Komödie als die „Kunst zu tadeln" und erklärte daraufhin die schmeichlerischen Lobgedichte seiner Landsleute als Tragödien, ihre Spottgedichte als Komödien[2]. Ebenso unwissend blieben die Araber zur Zeit ihrer glänzendsten Entfaltung in Bezug auf die Sprache, Literatur und Geschichte der Römer; al-Bakrî z. B., einer ihrer tüchtigsten Geographen, hielt eine zu Karthago gefundene römische oder punische Inschrift für eine himjaritische und den Hannibal für einen König von Afrika[3]. Noch schroffer schlossen sich die Araber gegen die christliche Bildung der patristischen Zeit wie des Mittelalters ab. Nur ganz vereinzelte Gelehrte, wie der Astronom al-Bêrûni, der umfassende Kenner der indischen Philosophie, Religion und Bildung,

Die ersten, durch bekehrte Perser angepflanzten Keime der arabischen Geschichtschreibung sind eine Übertragung der im sassanidischen Reiche eifrig gepflegten Königsgeschichten. So sind die Anfänge der geschichtlichen Literatur der Araber nur der Sprache nach arabisch" (Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 259 von 9. November 1895).

[1] „Hâdschi Khalfa giebt Notizen von 15 000 muslimischen Werken. Sammelte man die Berichte, die man hie und da zerstreut findet oder die Untersuchung orientalischer Handschriftensammlungen bietet, so ließe sich diese Zahl auf das Doppelte bringen. Zieht man aber die persischen und türkischen wie auch die arabischen, welche in der vorscholastischen Periode — d. h. in den ersten drei Jahrhunderten der Flucht — verfaßt worden sind, ab, so schmilzt die Zahl arabischer Bücher auf wenige Tausende zusammen. Unter diesen, wird man finden, sind viel mehr als drei Viertel scholastischen Inhaltes, und man darf behaupten, daß das gesamte arabische Schrifttum der Hauptsache nach scholastisch ist" (Sprenger, Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime [Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXII, 2 ff.]). Als die Blüte dieser Scholastik aber bezeichnet Lumsden „the most abstruse questions of Grammar, Logic, Rhetoric, Law, Metaphysics and abstract Theology" (ebd. S. 16).

[2] *Renan*, Averroës et l'Averroïsme (Paris 1852) p. 36.

[3] Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien I (2. Aufl., Stuttgart 1877), 100.

legen auch einige dürftige Bekanntschaft mit den Grundlehren des Christentums an den Tag. Auch al-Bêrûni war übrigens zu sehr Mohammedaner, um sich mit den sittlichen Forderungen der Kreuzeslehre zu befreunden, und zu oberflächlich, um sie richtig von der Moral der indischen Brahmanen zu unterscheiden.

„In dieser Beziehung", sagt er[1], „gleichen die Sitten und Gebräuche der Hindu jenen der Christen; denn sie sind wie jene der letzteren auf Grundsätze der Tugend und der Enthaltung von allem Bösen gegründet, wie z. B. unter keinen Umständen irgend jemand zu töten, dem, der dir den Rock ausgezogen, auch das Hemd zu geben, ihm, der dich auf die Wange geschlagen, die andere Wange ebenfalls darzubieten, deinen Feind zu segnen und für ihn zu beten. Bei meinem Leben, das ist eine edle Philosophie; aber die Menschen auf dieser Welt sind nicht alle Philosophen! Viele von ihnen sind unwissend und irrend, die man nur mit Schwert und Geißel auf dem rechten Weg halten kann. Und fürwahr, seit Konstantin der Siegreiche Christ wurde, hat man immer Schwert und Geißel angewandt; denn ohne sie wäre es unmöglich zu regieren."

Schwert und Geißel, im christlichen Staat nur Attribute der strafenden Gerechtigkeit, waren bei den mohammedanischen Arabern zugleich auch die Signatur der Politik und der Religion[2]. Sie sind deshalb, trotz des zeitweiligen schimmernden Realwissens, zu gutem Teil Barbaren geblieben und haben in ihren Nachfolgern, den Türken und andern asiatischen Völkern, nur Barbaren oder Halbbarbaren herangezogen, ebenso losgetrennt von den wertvollsten Errungenschaften altklassischer Bildung wie von den Lebensquellen der christlichen Civilisation.

3. Übergang der Beduinenpoesie zur Hofpoesie.

Für die Literatur im engeren Sinn, d. h. die eigentliche poetische Literatur, war diese Trennung von den schwerwiegendsten Folgen. Die arabische Literatur gestaltete sich zu einem Garten voll seltsamer Blumen und Ziergewächse, zwischen denen da und dort auch ein künstlich zugestutztes Gebüsch seine Zweige herausstrecken mag; doch keine reichblühende Baumgruppe entfaltet den vollen Zauber der Vegetation, kein gewaltiger Riesenbaum hat mit altersgrauem Stamme und jugendfrischer Krone den Wechsel der Jahrhunderte überdauert. Die Araber haben weder ein Drama noch ein Epos. Zum ersten fehlte ihnen der tiefere künstlerische Sinn, zum zweiten die mythologische und heroische Sage; der unbeschreiblich langweilige

[1] *Alberuni's* India. Ed. *Edw. C. Sachau* II (London 1888), 161; vgl. II, 151; I, 94.

[2] L. v. Ranke, Weltgeschichte V (1884), 101—103.

Korân unterdrückte vollends jede Regung, die sich nach der einen wie der andern Richtung hätte entwickeln können. Nur die ruhmredige Bänkelsängerei, welche einst am Markte von ʿOkâz getrieben worden, rettete sich hinüber in das Zeitalter der Khalifen und gestaltete sich hier allmählich zur obligaten und immer künstlicheren Hofpoesie.

Von den 5218 Dichtern und Schriftstellern, die Hammer-Purgstall bis ungefähr in die Mitte des 11. Jahrhunderts verzeichnet hat, fallen etwa 4000 in die Zeit der Khalifen, und die Zahl ist unzweifelhaft noch zu niedrig angesetzt, da die zahlreichen Übersetzer und manche nur nebenher erwähnten Schriftsteller nicht einmal mitgezählt sind. Wenn je, so gilt aber hier der Spruch: Non numerantur, sed ponderantur. Es ist schwer, unter dieser Masse von Versemachern auch nur ein paar Dichter herauszufischen, welche einigermaßen das dichterische Mittelmaß überragen.

In der ersten Zeit nach des Propheten Tod begnügten sich viele, wie ehedem die Händel und Eifersüchteleien ihrer Stämme in Verse zu bringen. Andere stellten ihre Wort- und Reimkunst in den Dienst der religiösen Sekten und Parteien und überschütteten sich mit Satiren, Schmähgedichten und Spottliedern aller Art, urwüchsig und derb genug, aber natürlich nur von vorübergehendem Interesse. Wieder andere betrieben das Dichten als einträgliches Handwerk im Dienste der Vornehmen und Mächtigen, welche teils aus Eitelkeit, teils aus Haschen nach Volksgunst viel auf Lobgedichte gaben und sie deshalb reichlich bezahlten.

Für ein prächtiges Lobgedicht auf die ʿOmajjaden fand sogar der syrische Christ al-Achtal hohe Gunst am Hofe von Damaskus[1]. Zahlreich waren an den Höfen zu Damaskus und später Baghdâd neben den Dichtern auch die Recitatoren (Râwia), Sänger, Sängerinnen und Tänzerinnen vertreten und wurden nicht minder reichlich bezahlt. Von dem Gedächtnis der Recitatoren wird geradezu Wunderbares berichtet. So soll Hammâd vor dem Khalifen al-Walid auf einen Sitz 2900 Kassiden aus der Heldenzeit hergesagt und dafür eine Gabe von 100 000 Dirhems erhalten haben. Daß sich trotz dieser fabrikmäßigen Massenproduktion und ihrer klingenden Anregung doch auch da und dort wirkliches poetisches Talent zeigte, ist nicht zu leugnen. So sind z. B. die Dichter Aschâ Hamdân und Waddâh wirklich poetische Naturen. Ganz ergreifend ist das kleine Lied der Maisûna, der Gemahlin des Khalifen Muʿâwija, die sich aus dem Palaste von Damaskus zurück in die Wüste sehnte:

[1] Encomium Omayadarum. Arab. et lat. ed. *M. Th. Houtsma.* Lugd. Batav. 1878. — Le Dîwân d'al-Aḫṭal. Texte arabe publié pour la première fois par le père *A. Salhâni* S. J. Beyrouth 1891—1892.

Das härne Kleid, in dem ich glücklich war,
Ist lieber mir als hier ein Prachttalar.
Im Wüstenzelt, durch das die Winde sausen,
Möcht' ich, statt hier im hohen Schlosse, hausen.
Ein wild Kamel von ungestümem Schritt
Ist lieber mir als sanften Maultiers Tritt;
Der Hund, der dort dem Gast entgegenbellt,
Mir lieber als die Pauke, die hier gellt.
Ein Hirt von meinem Stamme gilt mir mehr
Als all die üpp'gen Freunde um mich her [1].

Solche Nachklänge der alten Poesie, die gar keinen wesentlich neuen Zug bieten, sind nicht selten [2]. Der bedeutendste Repräsentant derselben ist Farazdak. Seine Liebesgedichte, Jagd- und Reiseabenteuer, Trauerlieder, Lob-, Spott- und Trutzgedichte sind ganz im Stile der Mu'allakât, voll stolzem Selbstlob und Stammesbewußtsein, voll biederer Treue gegen den Gastfreund und trotzigem Hasse gegen den Feind. Er starb 110 H. (728) [3].

4. Muti' Ibn Ajâs. — Abû Nuwâs. — Abu-'l 'Atâhija. — Ibn al-Mu'tazz.

Nur die Verbindung mit den Stämmen der Wüste hielt indes diesen alten trutzigen Rittergeist noch aufrecht. An dem üppigen Hofe der Khalifen verweichlichte Geist und Gesinnung immer mehr, und auch die Poesie wurde von der wollüstigen, irreligiösen Stickluft angesteckt, die das höfische Genußleben beherrschte. Der Reigenführer dieser neuen Poesie ist Muti' Ibn Ajâs, der schon in der letzten Zeit der Omajjaden dichtete, bei den ersten Abbâsiden aber gute Aufnahme fand. Man trifft bei ihm noch dann und wann einen Zug wahren, innigen Gefühls, aber dieses bißchen Poesie ertrinkt in einem Pfuhl ausgelassener Scherze, unkeuscher Possen, Zoten und Gemeinheiten. In religiöser Hinsicht völlig gleichgültig, suchte und fand er seine Berühmtheit im Schmutz jener furchtbaren Sittenlosigkeit, die sich folgerichtig aus Mohammeds Lehre und Beispiel entwickeln mußte.

Ihm an Talent weit überlegen, aber noch schamloser war sein Nachfolger Abû Nuwâs [4], der gefeiertste Dichter am Hofe der Khalifen Hârûn ar-Raschid, Amin und Ma'mûn, so angesehen, daß er es wagen durfte, öffentlich über den Islâm zu spotten, so schamlos, daß er die schändlichsten

---

[1] Schack a. a. O. I, 37 nach *Abulfeda* I, 398. [2] Ebd. I, 38—43.

[3] Sprüche von ihm bei *Freytag*, Proverbia Arabum. — Ein Lobgedicht im Nouveau Journ. Asiat. XIII, 545 (herausgeg. von Caussin de Perceval). Vgl. Hammer a. a. O. II, 260. — Kremer, Culturgeschichte II, 367. — Le Divan de Férezdac publié par *Boucher*. Paris 1870—1875.

[4] Hammer a. a. O. III, 579—621.

Laster mit allem Aufgebote seiner Kunst verherrlichte. „Abû Nuwâs übertrifft Heine weit an Cynismus, er kommt ihm aber fast gleich in dem Zauber der Sprache, dem Reichtum echt poetischer Gefühlsanklänge, geistvoller Wendungen, im überströmenden Witze und übertrifft ihn in poetisch-genialer Verlumptheit.“ [1] Am gemeinsten sind natürlich seine Liebes- und Spottgedichte (ʿItâb) sowie seine Scherze und Schwänke (Mudschûn). Eigenartig sind seine Jagdgedichte, in denen er es auf Tierbeschreibung ablegt. Seine Weinlieder halten sich in engem Kreis, trugen aber doch dazu bei, diese im schroffen Widerspruch zum Korân stehende Dichtungsart, die bereits vor ihm bestand, noch volkstümlicher zu machen. Lobgedichte hat er natürlich auch verfaßt. Nachdem er in wüster Ausschweifung geistig und leiblich abgehaust, wandte er sich zum Schluß noch der Bigotterie zu, verfaßte sogen. Zuhdijjât oder „Weltentsagungsgedichte“, verherrlichte sogar den orthodoxen Fatalismus in seiner strengsten und verzweifeltsten Form:

Nichts kann der Mensch,
Außer was Allâh befahl:
Der Mensch kann nichts wählen;
Allâh allein hat die Wahl.

Während Abû Nuwâs in seiner cynischen Modepoesie die gründlich verlotterte Hofgesellschaft von Baghdâd widerspiegelt, dichtete sein wackerer Zeitgenosse Abu-'l ʿAtâhija mehr für den gemeinen Mann. Er war in Kûfa geboren und lebte von einem kleinen Handel mit Töpferwaren ernst und beschaulich. Von seinen Versen sagte er selbst: „Die fromme Art gefällt nicht den hohen Herren, den Deklamatoren sowie den nach seltenen Worten lüsternen Sprachgelehrten; es findet diese Art Gedichte nur Anklang bei den Freunden des beschaulichen Lebens, den Traditionsgelehrten, den Juristen und den Frommen sowie bei dem gemeinen Volk; denn diesen gefällt am besten, was sie verstehen.“ [2] Nach dem Tode des Khalifen Hâdi wollte er kein leichteres Gedicht mehr machen. Umsonst versuchte ihn Hârûn ar-Raschîd durch Mißhandlung und Kerker dazu zu zwingen. Er gelobte darauf, ein Jahr in Gebet und Buße zuzubringen, und machte in dieser ganzen Zeit kein Minnelied außer einem auf seine Frau. „Er vertritt, um so zu sagen, die Gewissensstimme des Volksgeistes, der moralischen Entrüstung der unteren Klassen gegen die maßlose Unsittlichkeit der höheren Stände. Aber auch seine Weltanschauung ist weit entfernt von der altarabischen; denn der Islâm mit seiner pessimistischen Weltauffassung hat sich schon wie ein giftiger Meltau auf seinen Geist gelagert. Er blickt hoffnungslos ins Leben und vielleicht

[1] Kremer, Culturgeschichte II, 369—372.
[2] *Kitâb al Aghâni* III, 161.

noch hoffnungsloser in die Zukunft, obgleich er es zu sagen nicht wagt." [1] Die Zeit seines Todes ist unsicher: 211 H. (826) oder ein paar Jahre später.

Sein Streben drang nicht durch. Die meisten Dichter folgten mehr dem Beispiel des Abû Nuwâs, und das leichtfertige Genre behielt die Oberhand. Für ein einziges Lobgedicht erhielt Moslim Ibn Walid [2], ein handwerksmäßiger Gelegenheitspoet, 100 000—200 000 Dirhems. In diesen Lobgedichten nahm die verzwickteste Künstelei immer mehr überhand und verdrängte jeden gesunden, natürlichen Geschmack. Die Sprachgelehrten in Kûfa, Baçra und Baghdâd halfen auch dabei, indem sie gerade das Gesuchte, Dunkle, Unverständliche oder Schwerverständliche am meisten lobten. Selbst die verdienstvollen Sammler der beiden Hamâsa, Abû Temmâm und al-Buhturi, sind dieser Verirrung trotz ihrer Vertrautheit mit der älteren Poesie nicht entgangen.

Sehr stark prägt sich der Gegensatz zwischen der altarabischen Beduinenpoesie und dieser neueren Hofpoesie in den Gedichten des Prinzen Ibn al-Mu'tazz aus, dessen Vater al-Mu'tazz von 866—869 als Khalif regierte. Statt Wüsten, Einöden, Straußen, Antilopen, Kamelen und verlassenen Zeltlagern treffen wir hier die stolzesten Marmorhallen, strotzend von Gold und Silber, Seide und Sammet, buntgewirkten Teppichen und funkelndem Schmuck, Scharen von Sklaven, Dienern, Sängern und Sängerinnen und eine noch elegantere Gesellschaft, deren vornehmes Nichtsthun schon mit glänzenden Morgenfesten beginnt. Später nahm Ibn al-Mu'tazz auch einen Anlauf, seinen Vetter al-Mu'tadid, der 892 den Thron der Khalifen bestieg und bis 902 innehatte, in einem epischen Gedichte zu verherrlichen. Dasselbe weist gelungene epische Stellen auf; doch hat der religiös-fanatische Lyrismus und die hergebrachte Gewohnheit des Lobgedichtes auch hier wieder eine rein epische Gestaltung und Vollendung des Ganzen verhindert [3]. Am lebendigsten und anschaulichsten wird Ibn Mu'tazz, wenn er ans Schimpfen kommt, wie in den leidenschaftlichen Versen gegen den gestürzten Wezir Isma'il Bulbul, welcher den Khalifen Muwaffaq mit verräterischen Umtrieben bedroht hatte:

Ein grimmes Raubtier war der Mann, das über Knochen brüllt,
Ein Ofen, der stets mehr verschlingt, je reicher man ihn füllt.
Den Schnurrbart trug er lang und spitz und schmierte schwarz ihn ein:
Der nasse Fittich eines Stars konnt' nimmer schwärzer sein.

---

[1] Kremer a. a. O. II, 376 ff. — Proben aus Abul 'Atâija ebd. II, 374 ff. und bei Hammer a. a. O. III, 675—699. — Poésies d'Abû-'l-'Atâhijah publiées par le P. *L. Cheikho* S. J. Beyrouth 1886. 1888.

[2] Hammer a. a. O. III, 643 ff.

[3] Carl Lang, Mu'tadid als Prinz und Regent, ein historisches Heldengedicht von Ibn el Mu'tazz (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XL, 563—611; XLI, 232—279).

Wenn er sein Frühmahl hat vollbracht, gewässert seinen Wein,
Spielt fröhlich er sein Tamburin und scherzt vor groß und klein,
Und läßt in reichem Prachtgewand Staat und Geschäfte ruhn
Und schwätzt ein tolles Heidenzeug, statt Nützliches zu thun.
Von hohen Dingen plappert er, von Platos Philosophie,
Und eine Ketzerrotte preist ergeben sein Genie.
Von Glücks- und Unglückstagen dann, Substanz, Begrifflichkeit,
Von Erdenlänge, Himmelsstrich, von beider Meßbarkeit,
Wie viele Städte China zählt, wie viele die Türkei,
Und was das äußere Accidenz beim Körperwerden sei,
Was die Natur der Sternenwelt, die Konstellation,
Was Tierkreis und was Sonnenstand, was wichtiger davon,
Ob Nazzâm oder Tumâma. — So schwätzen sie drauf los.
Wenn aber einer beten will, gleich heißt der rigoros!
Noch schlimmer, wenn er lange liest! Dann ist es abgethan
Mit Auferstehung, Wundermacht, Dogmatik und Korân.
So trieb's der Narr, bis ihn der Pfeil des Todes umgebracht.
Weiß nicht, lag es an seinem Fleisch, lag's an der Sterne Macht [1].

5. Mutanabbî. — Abû Firâs. — Ma'arrî.

Der berühmtesten einer von den vielen Hofpoeten war Mutanabbi, in seinem unruhigen Leben an Imru-'l-Kais erinnernd [2]. In Kûfa geboren, empfand er früh Lust an der Poesie und zog als fahrender Minstrel umher. Zuerst schlecht bezahlt, fand er endlich einen freigebigen Gönner an Saifu-'d-daulah, dem Haupte der Hamdâniden in Aleppo. Er besang die Heldenthaten dieses kriegerischen Geschlechtes in vielen hochtönenden Lobliedern, meinte dann aber in Ägypten mit seinen Reimen noch bessere Geschäfte zu machen. Da ihm das nicht glückte, verfolgte er den ägyptischen Wezir mit giftigen Spottversen und siedelte nach Baghdâd über. Auch hier blühte ihm aber nicht der gewünschte Erfolg, und so gedachte er nach Schirâz zu wandern und Hofpoet der Bûjiden zu werden. Er ward aber unterwegs von Beduinen ausgeraubt und ermordet im Jahre der Hidschra 354 (965 n. Chr.). Es fehlt bei ihm nicht an wirklich schönen Gedanken und Bildern, hochpoetischen Schilderungen und sinnigen Sprüchen. Er war ein richtiger Dichter; doch die Mache um des lieben Geldes willen verdarb die meisten seiner Leistungen. Schon der arabische Kritiker at-Ta'âlibi [3] hat ihn folgendermaßen sehr richtig taxiert:

---

[1] Vers 136—149.

[2] Seine Werke herausgeg. von Fr. Dieterici: Mutanabbii Carmina cum comment. Wahidii. Berolini 1858. 1859; übersetzt von J. v. Hammer. Wien 1823.

[3] Fr. Dieterici, Mutanabbi und Seifuddaula, aus der Edelperle des Tsaâlibi (Leipzig, Vogel, 1847) S. 53. — Vgl. Th. Nöldekes Urteil in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XIII, 305. 306.

„Zu seinen Fehlern gehört, daß er auf glänzende Redeglieder taube Worte folgen läßt, wodurch er in seinen Gedichten geradezu häufiges Auseinanderfallen und Mangel an Übereinstimmung, Disharmonie der Redeteile und Widerstreit der Verse bewirkt. Wie häufig verfällt er in diese Weise, kehrt zu dieser schlechten Gewohnheit zurück und bringt seltene Schönheiten mit schlechtem Abfall zusammen! Während er den köstlichsten Schmuck schmiedet, die schönsten Perlenschnüre aufreiht, die reizendsten buntfarbigen Stoffe zusammenwebt und in einem Rosengarten einherstolziert: siehe! da wirft er plötzlich einen oder zwei Verse dazwischen, die das Äußerste leisten in weithergeholten Metaphern, verstrickten Worten und verwickelten Gedanken, oder in gewaltiger Affektation, oder in gesuchtem Tiefsinn, oder im Ausschweifen zu Übertreibung und Undenkbarkeit, oder in ungewählter und gemeiner oder durch Anwendung von ungewöhnlichen Wörtern in pedantischer und wildfremder Ausdrucksweise. So verwischt er jene Schönheiten, trübt ihren Glanz und läßt auf ihre Süßigkeit eine widerliche Bitterkeit folgen. Dadurch hat er sich zur Zielscheibe für die Pfeile der Tadler gemacht und den Lanzenstichen scharfer Kritiker bloßgestellt. Wohl mag man die Worte des Dichters auf ihn anwenden:

Eine Braut bist du von blendender Schönheit,
Aber täglich bekommst du die fallende Sucht."

Eine viel sympathischere, ritterlichere Gestalt ist Abû Firâs al-Hamdâni, der in Aleppo mit Muntanabbi zusammenlebte, ein Vetter seines Gönners Saifu-'d-daulah[1]. Er begleitete den Fürsten auf seinen Kriegszügen, vertrat gelegentlich seine Stelle als Befehlshaber in den Kämpfen wider die Byzantiner und fiel wiederholt in griechische Gefangenschaft. Das erste Mal brachten ihn die Griechen nach Charshana am Euphrat; er entkam ihnen aber, indem er zu Pferd von der Festungsmauer herab in den Strom sprengte. Das zweite Mal wurde er gefangen genommen, als er die Festung Manbig (Mabûg oder Hierapolis) verteidigte. Er wurde diesmal nach Konstantinopel geführt, aber gegen andere Gefangene ausgelöst. Nach dem Tode seines Vetters wollte er sich selbst der Herrschaft bemächtigen, unterlag aber und fiel im Kampfe, 357 H. (967). In ihm lebt und webt der ritterliche Geist der altarabischen Helden; seine Schlachtszenen sind aus dem Leben selbst geschöpft; seine Sprache ist kräftig, edel, nicht künstlich affektiert. Voll wahren Gefühles sind die Gedichte, mit denen er von Konstantinopel aus die Seinigen zu trösten suchte, wie z. B. das folgende an seine Mutter:

---

[1] R. Dvořák, Abû Firâs, ein arabischer Dichter und Held. Mit Taâlibi's Auswahl aus seiner Poesie. Leiden 1895.

Wär's nicht wegen der Mutter in Manbig, der alten,
Mich würde die Furcht vor dem Tode zurück nicht halten.
Und ich würde, was du heischest, durch Lösegeld mich zu befrein,
Mit stolzem Sinn abweisend entgegnen: „O nein!“
Doch kann ich es nicht, und ich thue, was sie immer nur wollte,
Und selbst wenn es mit Schmach mich bedecken sollte,
Und ich sehe es als Pflicht an, die ich ihr schulde,
Zu sorgen, daß durch des Krieges Wildheit sie nicht dulde.
In Manbig, da sitzt sie, die Alte, in Angst und Bangen,
Voll Trauer um mich ist die Ärmste von Kummer umfangen.
Ach, wenn des Schicksals Tücken, die Schrecken der Nacht
Sich abwenden ließen durch der Menschen Willensmacht,
Dann würde sicherlich niemals von des Unglücks Harme
Die Stätte heimgesucht werden, wo sie wohnt, die Arme!
Doch Gottes allmächtige Fügung, sein hehres Walten
Beherrschen die Menschheit und lassen sich nicht aufhalten.
Und der Duldermut, der wächst für jeden um so mehr,
Als das Mißgeschick ihn heimsucht unerwartet und schwer.
Ach, daß doch die Wolken nach Manbig flügen
Und fort und fort meine Grüße zu ihr hinübertrügen!
Frömmigkeit und echte Ergebung in Gottes Befehle
Sind vereint in dem guten Herzen dieser edeln Seele.
O Mütterlein, dir ruf' ich zu: Verlier nicht den Mut,
Gott hat geheime Gnaden, die verteilt er gut!
Wie manche Schrecken schon hat er von uns abgelenkt,
Wie manche bittre Prüfung uns geschenkt!
Drum harre aus, o Mutter, in geduldigem Sinn,
Denn dieser Rat ist in Not der beste Gewinn[1].

Solche Klänge tiefen, edleren Gefühls sind selten zwischen dem leichtfertigen Singsang der Haremsdichter, den wohlbezahlten Lobhudeleien und den verschrobenen Kunststücken der gelehrten Poeten. Sie wurden noch seltener, als in dem zunehmenden Sektengewirr der Glaube an den Korân und die Begeisterung für denselben bei vielen erlosch, rationalistische und materialistische Strömungen sich gerade der fähigsten und gelehrtesten Köpfe bemächtigten. Ein Dichter dieser Richtung war Abu-'l-'Alâ[2], nach seinem Geburtsort, der kleinen nordsyrischen Stadt Ma'arra, auch Ma'arri genannt, oder von dem südarabischen Stamm Tanûch, dem seine Familie angehörte,

---

[1] Kremer a. a. O. II, 383. 384. Andere Proben ebd. S. 385.

[2] *Rieu*, De Abul Alae vita et carminibus commentatio. Bonnae 1843. — Kremer, Ein Freidenker des Islam (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXIX, 304—312); Philosophische Gedichte des Abû-l-'Ala Ma'arri (ebd. XXX, 40—52; XXXI, 471—483); Culturgeschichte II, 387—395. — J. Goldziher, Abû-l-'Ala al-Ma'arri als Freidenker (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXIX, 639. 640). — Sein Diwân herausgeg. von Ed-Dilkâni (Beirut 1886), seine „Luzûmijât“ vol. I. von *Agiz Ef-Zend.* Cairo 1891.

auch Tanuchî. Er studierte erst in Aleppo, dann in Baghdâd, las und kommentierte die Dichter Abû Temmâm, al-Buchturi und Mutanabbî, ward in Baghdâd mit vielen Gelehrten befreundet, besonders dem ʿAbd as-Salâm aus Baçra, dem Vorstand einer der großen Bibliotheken, bekam Zweifel an den angeblichen Offenbarungen des Propheten und schloß sich den freisinnigen Muʿtazila an. Von den ʿUlemâs als Ketzer und Ungläubiger verfolgt, von andern verehrt und verteidigt, trug er seine Ansichten offen als Lehrdichter vor. Auch den Propheten griff er ganz unerschrocken an:

Auf einen Gottesmann hat das Volk seine Hoffnung gebaut,
Der da leiten soll, wenn die Menge ratlos um den Retter schaut.
Eitler Wahn ist's; denn die Vernunft allein ist der göttliche Leiter,
Der am Morgen und Abend euch führet als erfahrener Pfadvorschreiter.

Den Namen des Propheten nennt er ein einziges Mal, ohne jeden ehrenden Beisatz, und verurteilt die Ehre, die ihm und seinem Grab erwiesen wurde. Das wäre so schlimm nicht gewesen; aber er leugnete auch die Auferstehung:

Der Tod ist ein langer Schlaf, der nicht endet;
Der Schlaf ein kurzer Tod, der aber wieder sich wendet.

Die natürliche Folge war eine ganz trübe, pessimistische Weltanschauung, die das Leben selbst als das größte Unglück betrachtete. Er heiratete nicht und bestimmte sich die Grabschrift:

Das hat mein Vater an mir versündigt,
Ich aber versündigte mich an niemanden.

6. Die Makâmendichter Hamadânî und Hariri.

Mit Maʿarri, welcher, 363 (973) geboren, 449 (1057/1058) starb, schließt so ziemlich die Reihe der berühmten arabischen Dichter. Der wirtschaftliche und politische Verfall des Khalifenreichs zog auch den literarischen nach sich. Noch in seine Zeit fällt indes das Aufkommen einer neuen Dichtungsart, der sogen. Makâmen (Makâmât = Versammlungen). Als Erfinder oder wenigstens erster Vertreter derselben wird Abû-'l-Fadhl Ahmad Hamadâni genannt, in der Stadt Hamadân (dem alten Ekbatâna) im nördlichen Persien geboren. In den von ihm erhaltenen Proben erscheint als Kern der Makâme noch nicht viel anderes als eine etwas poetisch ausgesponnene Anekdote mit gelegentlicher Einstreuung von Reimen, doch fast in ungebundener Rede. Solcher Anekdoten aber wurden mehrere aneinander gereiht, die sämtlich einen Haupthelden haben und von einem Erzähler aufgetischt werden. Der ganze Anekdotenkranz hieß dann Makâme. Der Name des Erzählers bei Hamadâni ist ʿIsâ Ben Hischâm, sein Held Abu-'l Fath Iskandari. Eine seiner Makâmen lautet folgendermaßen:

„Isa Ben Hescham erzählte also das folgende Abenteuer: Ich befand mich zu Bagdad, wohin ich mit der von Mekka zurückgekehrten Karawane gekommen war, und ich spazierte am Ufer des Tigris, wie es wohl ein Trupp von Reisenden macht, der zum Aufbruch bereit ist, der Reihe nach musternd, was da Schönes zu sehen war. Ich kam an einen Ort, wo ein Kreis von Menschen stand, die sich gegenseitig drückten und die Hälse reckten, um besser zu sehen, und aus vollem Halse lachten. Die Neugier trieb mich, es zu machen wie sie, und nachdem ich in die Nähe gekommen, konnte ich die Stimme eines Mannes hören, aber ihn selbst nicht sehen wegen der vielen Leute und der sich drängenden Menge. Der, den ich hörte, war ein Gaukler, der Affen zeigte: er ließ sie tanzen und gab so den Zuschauern zu lachen. Da gab ich mich ans Springen wie ein Hund, der ein Halsband trägt, und ans Vorandrängen wie ein Mensch, der verkehrt läuft, vom Rücken des einen auf den Bauch des andern schreitend, bis ich mich endlich nach vieler Mühe auf den Bärten zweier der Zuschauer niederließ, die mir als Kissen dienten. Die Sprünge, die ich auf einem Bein gemacht, hatten mich außer Atem gebracht und fast erstickt, und ich war dermaßen im Gedränge, daß ich's kaum aushalten konnte. Als der Gaukler mit den Kunststücken seiner Affen zu Ende war, zog sich die Menge zurück; mich aber ergriff ein mächtiges Verlangen, das Gesicht dieses Mannes zu schauen. Aber was sah ich? Es war Abul Feth Iskenderi. ‚Kannst du dich‘, sagte ich, ‚bis zu solcher Gemeinheit erniedrigen?‘ Er antwortete mir mit folgenden Versen:

‚Ich bin nicht schuld; des Schicksals Macht!
Klag an den Wechsel von Tag und Nacht.
Durch Narrheit ward, was ich wünschte, erfüllt,
Ich selbst in schimmernde Pracht gehüllt.‘“ [1]

Die Poesie ist hier, wie man sieht, von den Höhen der Minarets und aus den glänzenden Hallen der Khalifen bereits ins Affentheater des Jahrmarkts herniedergestiegen und persifliert in fröhlicher Ironie die furchtbar ernste, verzweifelte Prädestinationslehre des Islâms. Wozu trauern und klagen, wenn alles in der Welt quer und schief geht und die Klügsten an der Auferstehung zweifeln? Auch mit tanzenden Affen kann man hienieden sein Glück machen! Galgenhumor und Pessimismus waren von jeher Zwillingskinder. Sie stellten sich auch gemeinsam ein, als die alte Khalifenherrlichkeit ihrem Ende entgegenging, und man amüsierte sich in Baghdâd an solchen Kindereien, als sich längst Persien, Nordafrika und Spanien von dem einst so großartigen Reiche abgelöst hatten.

Ein volles Jahrhundert hielten sich die Makâmen des Hamadâni in der Gunst des Publikums. Da erschien Abû Mohammed Al Kâsim Ben 'Ali, genannt Hariri, und verlieh der schon dem Verfall entstammenden Kunstform ihre vollständige überkünstelte Entwicklung. Er war 446 (1055) in

[1] *Silvestre de Sacy*, Chrestomathie Arabe III (Paris 1827), 246. 247. — Fr. Rückert, Die Makamen des Hariri I (1. Aufl.), 170—172. — Erste kritische Ausgabe: Séances de Bâdi'uz Zamân al *Hamadâni*. Avec un commentaire par le Cheikh *Mohammed 'Abdo*. Beyrouth 1889.

Baçra geboren und starb daselbst 515 (1121), also 22 Jahre nach der Eroberung Jerusalems durch Gottfried von Bouillon.

Als Erzähler nennt sich Hariri Hârith Ben Hammâm. Sein Held aber ist Abû Zaid (Seid) von Serûg, ein Erzvagabund, König und Haupt einer ganzen Vagabundenfamilie, der sich bald für einen Sprößling der Sassaniden ausgiebt, bald für einen Erben der Könige von Ghassân, der den Propheten wie den Poeten, den Emir wie den Fakir zu spielen weiß — als gewiegter paragraphenkundiger Rechtskenner ebenso gewandt auftritt wie als herumziehender Improvisator, als Wanderprediger, als Schulmeister, als Wunderdoktor, als lahmer oder blinder Bettler, als scheinheiliger Mucker, als verlotterter Bummler, als Hochzeitsvermittler, als Richter in Ehesachen, als Bettlerkönig. In seinem Testament erklärt er, daß die vier Hauptstände der menschlichen Gesellschaft, Raufleute (Krieger), Kaufleute, Schnaufleute (Bauern) und Laufleute (Gewerbetreibende), allesamt nichts taugen, daß sich von allen der Bettler und Vagabund am besten steht, dessen Adel er mit boshafter Ironie auf das persische Königsgeschlecht der Sassaniden zurückführt:

Von diesen allen fand ich kein ersprießliches, — unverdrießliches, nutznießliches, — kein genügliches und vergnügliches, — überall fügliches, niemals trügliches, — als das Handwerk, das Sasan gegründet — und zunftmäßig geründet, — seine Ordnung der Welt verkündet, — und seine zerstreuten Glieder zu einem Leib verbündet, — als eine Genossenschaft freier, standgleicher, — unter sich verbandreicher Handreicher, — Landstreicher und Landschleicher. — Ich habe sie kennen gelernt nach ihren Standesarten — und mich ausgezeichnet unter ihren Standarten, — und habe gefunden, daß dieses das Handwerk ist, das überall geht, — die Mühle, die nie stille steht, — der Brunnen, welcher nie versiegt, — der Handel, der nie daniederliegt, — der in allen Nächten fliegende Leuchtwurm, — der von jedem Orte sichtbare Leuchtturm, — die Fackel der Leitung, die leuchtet dem Blinden, — das Panier, zu dem sich die Lahmen finden. — Ihre Verbindung ist die weiteste, — und ihr Stamm der ausgebreitetste, — überall gastend — und nirgends rastend, — bald nah bald fern, — sie wandeln in den Lüften wie der Stern — und haben auf Erden keinen Herrn. — Sie fürchten nicht den Sultan, — doch nehmen sie seine Huld an; — sie fürchten nicht der Beamten Donner und Blitz, — denn sie haben keinen Sitz, — und keinen Besitz als ihren Witz. — Sie sind es, die nirgends zu Hause sind, — weil sie überall beim Schmause sind, — sie, die, ohne ein Körnlein zu streuen, — sich des täglichen Brotes erfreuen, — wie die Vögel, die in der Frühe hungrig aufstehen — und abends satt in die Wipfel hinaufgehen [1].

Jeder Schelmenstreich des Abû Zaid bildet für sich ein einheitliches, wohl abgerundetes Kabinettstück, das seine kleine Verwicklung, Pointe und Lösung für sich hat. Die in den drolligsten Knittelversen dahingleitende Erzählung erreicht dabei ihren Gipfelpunkt immer in einer Situation, die

[1] **Rückert**, Die Verwandlungen des Abu Seid oder die Makamen des Hariri II (2. Aufl., Stuttgart 1837), 224. 225.

sich als lyrischer Standpunkt zu einem kleinen, völlig kunstgerechten Gedichte eignet, und meist läuft auch die Lösung in einige wohlgeglättete Verse oder ein kleines Gedicht aus. In diesen Gedichten, bald ernst bald schalkhaft, zeigt sich Hariri als vollendeter Meister der Form, der wohl selbst im stande gewesen wäre, einen reicheren Diwân zu liefern als die meisten seiner Vorgänger. Die Lösung besteht natürlich immer in einer Anagnorisis, indem Hârith Ben Hammâm trotz der unerwartetsten neuen Verkleidung und Rolle schließlich seinen proteusartigen „Abû Zaid“ wieder erkennt. Das wäre an sich etwas einförmig; allein die verschiedenen Rollen sind so mannigfaltig und so fesselnd eigenartig durchgeführt, daß jene Eintönigkeit völlig überwunden wird: man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, Hariri hätte ein Komödienschreiber ersten Ranges werden können, wenn der Islâm ein Theater geduldet hätte. Denn in der Kunst komischer Charakteristik und Verwicklung wie in Witz und Wortspiel entwickelt er eine Fülle und Gewandtheit, die an Aristophanes und Shakespeare erinnern. Doch erschöpft sich sein Talent im Kleinen und Einzelnen. Zu einem einheitlichen Plan ist er nicht gelangt; nur in äußerer Agglomeration ohne gemeinsamen Faden und Übergang schließt sich ein Abenteuer an das andere und verbinden sich die fünfzig Schelmenstreiche zu einer Art von Spitzbubenroman, der aber doch einer gewissen einheitlichen Wirkung nicht ermangelt. Eine ganz unerwartete Katastrophe liegt darin, daß der übermütige Schwindler, der in vier Dutzend Verkleidungen die ganze Welt genarrt und alle Verhältnisse der islâmitischen Gesellschaft verspottet hat, zu gutem Ende als alter Sünder im Angesicht des Todes und des jüngsten Tages noch in sich geht und sich bekehrt.

Blick um nach einem Weggeleit,
Blick auf den Tod, er steht nicht weit;
Dein Ort wird sein drei Ellen breit
Des Bloßen, Nackten, Baren.
O Haus, das eng behausende,
Herberg', unheimlich grausende
Einkehr, zu welcher Tausende
Einander nachgefahren!
Nicht ist zu fürchten, daß dein Thor
Wird sprengen Weiser oder Thor,
Nicht wer die Bettlermütz' aufs Ohr
Gesetzt, noch wer Tiaren.
Denn das Gefild, das scheidende,
Wo Frevelnde und Leidende,
Geweidete und Weidende
Sich vor dem Richter scharen:
Da wird der Preis fromm Lebender,
Nach seinem Antlitz Strebender
Sich glänzend offenbaren.

Da wird der ewige Verlust
All derer, die gefolgt der Lust
Und sich versenkt in Sündenwust,
Auch furchtbar stehn im klaren.
O du, auf den steht mein Vertrau'n,
Um meine Schuld empfind' ich Grau'n,
Wie ich mit Reu' muß rückwärts schaun
Nach den verlornen Jahren.
O nimm dich an des Knechts im Harm,
Und seiner Thränen dich erbarm,
Erbarmungsreicher! ich bin arm,
O laß mich Gnad' erfahren[1].

So endet das lustige Schalksbuch ganz erbaulich; aber der Schluß will zum Ganzen doch nicht recht passen[2]. Ob der Dichter sich zuletzt mit seinem Gewissen oder nur mit den frömmeren Rechtgläubigen abfinden wollte, ist jedenfalls unsicher. Dagegen giebt er uns in seinem Vorwort sehr deutlich die literarische Absicht kund, an den drolligen Abenteuern Abû Zaids seine Vertrautheit mit altarabischer Sprache und Literatur wie mit allen Zweigen der Gelahrtheit, seine Welt- und Menschenkenntnis, seine genaue Beobachtung des Volkslebens, seinen Witz und Humor, seine vielseitige Bildung und sein poetisches Talent in schimmerndem Wort- und Reimfeuerwerk aufblitzen zu lassen. Er erzählt, wie ein Höherer, dessen Wink ihm Befehl sei, ein solches Werk von ihm gewünscht, wie er sich erst aus Scheu vor der Kritik dagegen gesträubt, schließlich aber seinem Gönner nachgegeben habe:

Da stand ich, zu seiner Huldigung, — ab von meiner Entschuldigung, — und zum starken Geschäfte — bot ich auf meine schwachen Kräfte, — entwerfend, nach meiner Quellabern Sprödigkeit — und meiner Einsichten Blödigkeit, — nach meines geistigen Vermögens Beschränktheit — und meiner von Sorgen Gekränktheit, — einige und vierzig Makâmen, gewebt aus Ernst und Scherz, — gegossen aus Gold und anderem Erz, — gedichtet aus dünnen Fäden und dichten, — geschichtet aus bunten und lockern Geschichten, — voll mannigfaltiger Ereignisse — und unvergleichlicher Gleichnisse; — versehen mit Anspielungen und Beispielen, — die überall herbeispielen, — und geschmückt mit Spielwörtern und Wortspielen, — die in einem fort spielen; — besetzt mit den Edelsteinen des Ausdrucks, — gestickt mit den Perlen des Gedankenausschmucks, — bereichert mit Rätseln und Sprichwörtern, — Redespitzen und Stichwörtern, — Schriftstellen und Gemeinplätzen — und besondern Sprachschätzen, — abwechselnd mit muntern Ausbrüchen — und feierlichen Aussprüchen, — mit Possen der Vertraulichkeit — und Glossen der Erbaulichkeit, — mit Witzreden, welche lachen, — und Strafreden, die weinen machen. — All das hab' ich auf die Person des Abu Seid von Serug gedichtet — und es durch den Mund des Harith

[1] Rückert, Hariri II (2. Aufl.), 246.

[2] Rückert, dem man nicht leicht Prüderie nachsagen wird, sah sich genötigt, eine ganze Makâme „als zu unanständig" wegzulassen; vereinzelte Zweideutigkeiten glaubte er „dem Sohne der Wüste zu gut halten" zu müssen (Vorrede S. x).

Ben Hemmam von Baçra berichtet; — und habe mich unterzogen all dieser Mühe, — nur daß daraus dem Leser Lust und Belehrung erblühe, — und daß es dem Hörer diene zur Erheiterung — und zu seiner Kenntnis Erweiterung.

In diesen Worten ist der literarische Charakter der Makâmen mit ihren Licht- und Schattenseiten ziemlich deutlich und erschöpfend gekennzeichnet. Aus dem Buch spricht eine Fülle von Geist und Witz, ein köstlicher Humor, eine echt poetische Ader; doch der witzelnde Verstand läßt das tiefere Gefühl nur selten zu Worte kommen; die spielerische Phantasie hüpft in unaufhaltsamem Tanz über die ernsteren und tieferen Gedanken hinweg; die barocke Wortkünstelei eines philologischen Raritätensammlers durchkreuzt den frischen volkstümlichen Humor. „Der Ausdruck Hariris ist überkünstlich, voller Wortspiele und Anspielungen, übertrieben, abenteuerlich, ausschweifend, kurz alles, was man da, wo er unbewußt ist und sich selber für die reine Schönheit hält, falschen oder verderbten Geschmack nennen kann.“ [1] Gerade das aber gefiel den Arabern. In der seltenen Ausdrucksfülle des Werkes fanden sie die eigentliche Sprache der Wüstenbeduinen mit ihren eigenartigen Wendungen, Sprichwörtern und feinen Wortschattierungen wieder. Nächst dem Korân gelangte deshalb kaum ein anderes Werk zu so hohem Ansehen bei den Dichtern, Geschichtschreibern, Grammatikern und Lexikographen. Das umfassende Wissen und das vielseitige Talent, das Ibn Khallikân an Hariri bewundert, wird niemand in Abrede stellen [2]. Dennoch bedeutet sein Werk ein tiefes Sinken des Geschmackes und des Geisteslebens überhaupt. Denn ein noch so witziger Galgenhumor und eine noch so reiche realistische Wort- und Formenfülle vermag den idealen Gehalt der Poesie nie und nimmer zu ersetzen [3].

7. Die arabische Dichtung in Spanien.

Seit der Gründung des Khalifats von Cordova (756) waren auch die Araber in Spanien stark an der Entwicklung arabischer Wissenschaft und Literatur beteiligt. Den Sturz der Abbâsidenherrschaft zu Baghdâd (1258) überlebte das maurische Reich von Granada noch um fast zwei und ein

---

[1] Rückert a. a. O. Vorrede S. xiv.

[2] *F. F. Arbuthnot*, Arabic Authors (London 1890) p. 88.

[3] „Seine souveräne Beherrschung der Sprache mit all ihren syntaktischen und lexikalischen Feinheiten ermöglichte es ihm, den Produkten seiner Phantasie eine Form zu geben, die fast dazu bestimmt scheint, den Leser den Inhalt vergessen zu lassen. Es ist das letzte Aufflackern des national-arabischen Geistes, blendend und für den Augenblick entzückend wie ein schönes Feuerwerk, aber auch ebenso unfruchtbar und erfolglos verpuffend“ (C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur I [Weimar 1898], 276). — Vgl. A. v. Kremer, Kulturgeschichte des Orients unter den Khalifen II (Wien 1877), 476.

halbes Jahrhundert. Die großartige Moschee zu Cordova und der phantastische Bau der Alhambra sowie andere Überreste fürstlicher Pracht und die herrliche südliche Landschaft dazu haben der maurischen Poesie in Spanien eine Art von theatralischem Hintergrund und Schauplatz erhalten, der allein schon romanhaft poetisch wirkt und vielfach das ästhetische Urteil bestochen hat. Auch in diesem Lande, wo christliche Bildung nach kurzer Frist die glänzendste geistliche und weltliche Bühnenkunst hervorzaubern sollte, die sich seit den Zeiten der Griechen entfaltet hat, verhinderte der Islâm Drama wie Epos zugleich. Auch hier waren die Schüler des Propheten auf Didaktik und Lyrik beschränkt.

„Prachtvolle Diktion, Glanz und Kühnheit der Bilder zeichnet im allgemeinen die lyrischen Ergüsse der spanisch-arabischen Dichter aus. Doch ist dies auch die Klippe, an der sie leicht scheitern. Statt dem Gedanken Ausdruck zu leihen und das Herz reden zu lassen, überschütten sie uns nur zu oft mit einem Schwall glänzender Worte und schimmernder Bilder. Als wäre es nicht genug, zu rühren, gehen sie darauf aus, auch zu blenden, und ihre Verse gleichen dann in dem bunten, glitzernden Farbenspiel ihrer Metaphern einem Feuerwerk, das, im Dunkeln aufsteigend und wieder verschwindend, die Sinne zwar momentan durch seine Pracht entzückt, aber keine dauerhaften Eindrücke zurückläßt. Die Sucht, zu gefallen und berühmte Nebenbuhler in der Kunst zu übertreffen, hat auf diese Art viele ihrer Kompositionen verdorben; ihr Erfolg ist daher gewöhnlich da am größten, wo sie ihn am wenigsten suchen und ihr Ehrgeiz nicht ins Spiel kommt, sondern die drängende Gewalt des Augenblicks sie ein wahres Gefühl in ungekünstelten Worten aussprechen läßt.“ [1]

Die Trinklieder dieser Moslim haben übrigens einen sonderbaren Beigeschmack; sie erinnern immer daran, daß ihr Glaube an die Güte des Rebensaftes stärker war als der an Allâh und seinen Propheten. Die Liebeslieder sind zum Teil anständiger als man von Mohammedanern erwartet; doch weiß man nie, an die wievielte sie gerichtet sind, und man muß schon ziemlich genügsam sein, um die ewig wiederkehrenden Sterne der Augen, Perlenschnüre, Gazellenwuchs, Gazellenaugen, Vollmonde, Narzissen u. s. w.

---

[1] v. Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien I (2. Aufl., Stuttgart, Cotta, 1877), 105. 106. — Von den meisten Dichtern sind hier bloß die Namen und vereinzelte kürzere Proben mitgeteilt. Eine eingehendere Charakteristik erhalten nur wenige, wie: al-Mu'tamid, der Dichterkönig von Sevilla (gest. 1095); Ibn Zeidûn, berühmt als Liebesdichter (1003—1071), und dessen Zeitgenosse, der fahrende Sänger Ibn 'Ammâr; Ibn Labbûn, zur Zeit des Cid Statthalter von Murviedro; Ibn ul Châtib, seit 1348 Minister des Königs von Granada, und einige andere. Für Näheres über die arabischen Dichter Siziliens sei ebenfalls auf dieses Werk verwiesen.

zu bewundern, die Jasmine für „Zähne im Munde des Tages“ anzusehen, den Orion für einen „Stab“, an dem die Nacht heranschleicht, und die „schwarzen Lettern“ eines Liebesbriefes für „schwarze Augensterne“. Viele dieser Lieder atmen auch deutlich die Stickluft des Harems. Die Loblieder oder Kassiden waren meist auf das obligate Vorbild der Muʿallakât zurechtgedrechselt und brachten die Erinnerungen der Wüste aufs widersprechendste in die üppigen und sonnigen Gefilde Andalusiens hinüber; auch das Spottlied richtete sich nach alten, oft derben Mustern und paßte wenig in die zierlichen Broderiegewölbe der Alhambra. Am meisten Schönheit des Gedankens und Schwung des Gefühls finden sich noch in den Schlacht- und Kriegsliedern der Mauren sowie in den Klagegesängen, in welchen sie den allmählichen Untergang ihrer Herrlichkeit in Spanien betrauerten. Tiefes Naturgefühl, ernste geschichtliche Erinnerungen mischen sich da in die überwältigende Empfindung irdischer Vergänglichkeit. Doch für einen redlichen Christen, der die wirkliche Geschichte der Araber und Berber in Spanien genauer kennt, ist es nahezu unmöglich, von diesen Elegien wirksam gerührt zu werden:

Wie um das entfernte Liebchen Liebende voll Sehnsucht weinen,
Also weheklagt der Islâm um sein Leid und das der Seinen,
Klagt um was er einst besessen, um die Äcker, nun vom schnöden
Glaubensfeind geschändet, um die Felder, welche nun veröden.
Unsere Moscheen — o wem sollt' es Thränen nicht entlocken? —
Sind zu Kirchen umgewandelt, Kreuze sieht man drin und Glocken.
Selbst aus unsern Kanzeln, ob von Holz auch, strömen Thränenquellen,
Seufzer über unser Unglück schallen aus den Betkapellen [1].

Auch ein vernünftiger Ungläubiger kann es kaum bedauern, daß diese arabische Lyrik nach anderthalb Jahrhunderten von den Werken eines Cervantes, Lope und Calderon verdrängt war.

„Nun haben die Araber“, so urteilt einer der gediegensten Kenner ihrer Geschichte und Literatur [2], „trotz eines bei uns eingebürgerten Vorurteils sehr wenig Einbildungskraft. Sie haben rascheres, kochenderes Blut als wir, sie haben wildere Leidenschaften; aber zu gleicher Zeit sind sie das am wenigsten erfindungsreiche Volk unter den Völkern der Erde. Wenn man sich davon überzeugen will, braucht man nur ihre Religion und ihre Literatur kennen zu lernen. Ehe sie den Islâm annahmen, hatten sie ihre Götter, welche Himmelskörper vorstellten; jedoch besaßen sie niemals eine Mythologie wie

[1] v. Schack a. a. O. I, 199.

[2] R. Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden (711—1110). 4 Bde. Deutsche Ausgabe mit Originalbeiträgen des Verfassers I (Leipzig, Grunow, 1874), 8—10. — Über den Wert von Dozys Urteil vgl. A. Müller, Der Islam I, 433.

die Inder, Griechen und Skandinavier. Von der Religion, welche Mohammed predigte, jenem einfachen Monotheismus, mit welchem einige dem Judentum und dem alten Heidentum entlehnte Einrichtungen und Gebräuche verbunden wurden, läßt sich nicht leugnen, daß sie unter allen positiven Religionen die einfachste ist und am meisten aller Mysterien bar; diejenigen, welche das Übernatürliche soviel als möglich ausschließen und vom Gottesdienst alle äußeren Zeichen und die plastischen Künste fernhalten wollen, würden sie die vernünftigste und geläutertste nennen. In der Literatur finden wir bei ihnen dieselbe Erfindungslosigkeit, dieselbe Vorliebe für das Reale und Positive. Andere Völker haben Heldengedichte hervorgebracht, in denen das Übernatürliche eine große Rolle spielt. Die arabische Literatur hat gar keine Heldengedichte; sie besitzt nicht einmal erzählende Gedichte; durchweg lyrisch und beschreibend, hat diese Poesie niemals etwas anderes behandelt als die poetische Seite der Wirklichkeit. Die arabischen Dichter beschreiben, was sie sehen und empfinden; aber sie erfinden nichts, und sollten sie sich's einfallen lassen, es einmal zu thun, so würden ihre Landsleute sie ganz einfach als Lügner behandeln, anstatt es ihnen Dank zu wissen. Der Aufschwung zum Unendlichen, zum Idealen ist ihnen unbekannt, und das, was schon seit den entlegensten Zeiten in ihren Augen am meisten galt, ist Genauigkeit und Eleganz des Ausdrucks und die technische Seite der Dichtkunst [1]. In ihrer Literatur ist die Erfindung so selten, daß wir, wenn uns ein phantastisches Gedicht oder eine phantastische Erzählung auffällt, von vornherein, ohne uns zu irren, behaupten können, daß ein solches Produkt nicht arabischen Ursprungs, vielmehr eine Übersetzung sei. So z. B. sind alle Feengeschichten in ‚Tausend und eine Nacht', die anmutigen Erzeugnisse einer frischen und lachenden Einbildungskraft, welche unsere Jugendzeit beglückten, persischen oder indischen Ursprungs. Die einzigen wirklich arabischen Erzählungen in dieser großen Sammlung sind die Sittengemälde, die dem wirklichen Leben entnommenen Anekdoten. Auch als die Araber sich in ihren weiten, mit der Schärfe des Säbels eroberten Provinzen niedergelassen hatten und nun anfangen konnten, sich mit wissenschaftlichen Dingen zu beschäftigen, haben sie denselben Mangel an schöpferischer Kraft offenbart. Sie haben die Werke der Alten übersetzt und erklärt; sie haben gewisse Spezialitäten durch fleißige, genaue und ins einzelne gehende Bemerkungen bereichert, jedoch erfunden haben sie nichts, man verdankt ihnen keine einzige große und fruchttragende Idee."

Von der ungeheuern Menge arabischer Dichter hat sich denn auch — etwa Hariri ausgenommen — keiner im Abendland eingebürgert; bloß ein Zweig

[1] *Caussin de Perceval*, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme II (Paris 1847), 345. 509 ss. 513.

der arabischen Literatur hat im Westen allgemeinere Aufnahme gefunden: jene Märchenerzählungen, welche die Araber selbst größtenteils von den Persern und Indern überkommen haben und welche man kaum als eigentliches Grundeigentum der Khalifenzeit betrachten kann.

Fünftes Kapitel.

Die arabische Erzählungsliteratur.

Sowenig es Mohammed gelang, den Genuß des Weines bei seinen Anhängern gänzlich zu unterdrücken, ebensowenig vermochten seine Mahnungen sie gegen die poetische Märchenwelt des übrigen Orients abzusperren, die besonders von Persien her nach dem Mittelmeere vordrang. Schon die Beduinen der Wüste hatten neben ihren Kriegsanekdoten und Heldenerinnerungen auch ihre Liebes- und Gespenstergeschichten. Eine Fabelsammlung, die bei ihnen in Umlauf war und von der noch 41 Stücke bekannt sind, wurde von ihnen in die älteste Zeit zurückverlegt und einem gewissen Loqmân, einer offenbar mythischen Persönlichkeit, zugeschrieben[1]. Sie sind weder sehr reichhaltig noch sehr gesalzen, bezeugen aber immerhin, daß Mohammed hier mit seinem prosaischen Fanatismus eine allgemein menschliche Neigung bekämpfte. Weit mehr aber als die Araber waren die übrigen Orientalen, welche sie sich in raschem Siegeszuge unterwarfen, dem poetischen Fabulieren ergeben. Mit dem bunten Völkerstrom, der sich unter dem Scepter der Khalifen vereinigte, breitete sich deshalb auch der alte Sagenstrom des Orients, stets anwachsend, in dem weiten Reich des Islâms aus und flutete mit den siegreichen Scharen der Eroberer dem fernen Westen zu. Altägyptische und griechische Erzählungen, altbabylonische Sagen, im Talmud weitergesponnen, indische Zaubergeschichten und persische Feenmärchen flossen da zusammen und vereinigten sich mit dem farbenreichen Anekdotenschatz, der sich nach und nach an den Sitzen der Khalifen, besonders in dem prachtvollen Bagdad und der damit verbundenen Welthandelsstadt Baçra (Bassora), aufspeicherte[2].

[1] Herausgeg. von Thom. Espen (Leiden 1615. 1636), Freytag (Bonn 1823), Rödiger (Halle 1830), Schier (Dresden 1831. 1839), A. Cherbonneau (Paris 1846), J. Derenbourg (Berlin und London 1850). Vgl. *René Basset*, Lokman, berbère avec quatre glossaires etc. Paris 1890. — *V. Chauvin*, Bibliographie des Ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. III. Louqmane et les fabulistes. Liège 1898.

[2] „Ihren Ursprung nahm die Literatur der romanhaften Geschichten am Hofe der Omajjaden in Damaskus. Unter den 'Abbâsiden aber machte sich bei der wohlhabenden städtischen Bevölkerung in Damaskus und Bassora der Geschmack für solche

Obwohl die arabischen Gelehrten am Standpunkt Mohammeds offiziell festhielten und die leichte Unterhaltungsliteratur mit vornehmer Verachtung von oben herab behandelten, zählt doch der Fihrist (Kitâb al-Fihrist), die große arabische Bibliographie aus dem Ende des 10. Jahrhunderts (387 der Hidschra, 987 n. Chr.), etwa dritthalbhundert derartige Unterhaltungsschriften, Erzählungen, Märchenbücher u. s. w., darunter nicht weniger als 138 verschiedene Liebesgeschichten, auf, mit dem deutlichen Vermerk, daß man diesen ganzen Literaturzweig vorzüglich von den Persern, Indern und Griechen (Rûmi) überkommen[1]. Nur einige wenige derselben sind indes bisher im Abendlande allgemeiner bekannt geworden.

Noch unter dem ersten ʿAbbâsiden Abû'l ʿAbbâs und dem gewaltigen Khalifen al-Mançûr, kaum 130 Jahre nach Mohammeds Tod, übersetzte der Perser Rûzbeh, nach seiner Bekehrung zum Islâm Ibn al-Muqaffaʿ genannt, nicht nur das altpersische Königsbuch (Khodâi-nâme) und andere

---

literarische Kost sehr fühlbar. . . . In Bassora ist wohl der Ursprung der Geschichte Sindbâds des Seefahrers zu suchen" (Kremer, Culturgeschichte des Orients II, 477. 478). — In Bassora lebte und starb auch (255 H.; 869) Bahr al-Dschâhiz, mehr Buntschriftsteller als eigentlicher Theolog und Philolog. Sein „Thierbuch" und seine Rhetorik sind reich an Anekdoten. Le livre des beautés et des antithèses attribué à . . . Bakr Al-Djabiz, publié par *G. van Vloten*. Texte arabe. Leyde 1898.

[1] Von diesem merkwürdigen Verzeichnis giebt Hammer-Purgstall (Literaturgeschichte der Araber III, 349 ff. Anm.) folgenden Auszug: I. Titel der Bücher, welche ursprünglich von Persern verfaßt worden, um durch die darin enthaltenen Erzählungen ihre Könige abends zu unterhalten (10 Nummern, darunter: 1. Das Buch Rustems und Isfendiârs; 2. Das Buch von Bahrâm Schû; 3. Das Buch Shâriâr u. s. w.). — II. Titel der indischen Bücher, welche Märchen, Mondscheinsagen und Erzählungen enthalten (15 Nummern, darunter: Kalilah wa Dimnah). — III. Titel der Bücher der Griechen und ihrer Geschichten (9 Nummern). — IV. Titel der Bücher der babylonischen Könige und andere (7 Nummern). — V. Titel der liebenden Paare aus der Zeit vor dem Islâm und während desselben, deren Kunde in besondern Büchern beschrieben worden (40 Nummern). — VI. Titel von andern, minder berühmten Liebenden, über deren Liebe Werke verfaßt worden (28 Nummern). — VII. Titel der Geliebten der freien Mädchen (Habâ' ibn-'l-Mutaçarrafât (12 Nummern). — VIII. Titel von liebenden Paaren, deren Sagen in den Mondscheinmärchen vorkommen (39 Nummern). — IX. Titel der Werke, welche von den Liebschaften der Menschen mit den Dschinnen handeln (16 Nummern). — X. Titel von Werken über die Meereswunder (4 Nummern). — XI. Titel von Märchenwerken, die nur dem Namen nach bekannt, ohne daß man mehr davon weiß (26 Nummern). — XII. Sagen von Helden (Baththâlin) und ihren Verfassern (19 Nummern). — XIII. Namen von Nachlässigen (Mughaffilin) und ihren Seltsamkeiten (9 Nummern). — XIV. Titel persischer, indischer, griechischer und arabischer sotadischer Bücher (13 Nummern, darunter: 2. Das Buch der Grundfeste der Begierde; 4. Das Buch Martâ's, des Griechen, über die aphrodisischen Sagen; 12. Das Buch der Spiele Reisats und Hosein des Luthi [des Lotterbuben]; 13. Das Buch der geliebten Sklavinnen).

ähnliche Schriften ins Arabische, sondern auch das berühmte Fabel- und Erzählungsbuch, das der Sage gemäß Khosrû Anûschirwân (530—578) durch den Arzt Barzôî (Barzûje) sich aus Indien beschafft hatte, das indische Pantschatantra. Wie im Persischen und Syrischen wurde es auch im Arabischen „Kalila wa Dimna“ genannt oder die „Fabeln des Bidpai (Pidpai oder Pilpai)“ [1]. Mit ihm zog der eigentliche Grundstock indischer Erzählungskunst in das eben im Bau begriffene Baghdâd ein. Die prachtliebenden Khalifen, welche die Erbschaft der Perserkönige angetreten, verschmähten diese literarische Kurzweil nicht. Die Ansiedlung zahlreicher Perser und der rege Seeverkehr mit Indien führten dem bald volkstümlichen Literaturzweig neue Stoffe zu, und professionelle Erzähler fügten zu den alten Geschichten neue und noch seltsamere Mären.

1. Tausend und eine Nacht.

Zum vollen Ausdruck gelangte aber der bei den Arabern zusammengeströmte Sagenschatz des Orients erst in dem berühmten, heute in der ganzen Welt verbreiteten Werk „Alf Leilah wa Leilah“, d. h. „Tausend und eine Nacht“. Dasselbe wird schon von dem Geschichtschreiber al-Mas´ûdi, der sein Hauptwerk im Jahre der Hidschra 332 (943/4 n. Chr.) erscheinen ließ, folgendermaßen erwähnt:

„Und in der That meinen viele mit den Geschichten der Araber wohlvertraute Männer, daß die obgenannten Erzählungen und andere Kleinigkeiten von Männern zusammengeflochten worden sind, welche sich durch Erzählung derselben den Königen zu empfehlen suchten und welche die Gunst ihrer Zeitgenossen fanden, indem sie selbe auswendig lernten und recitierten. So beschaffen ist die Art von Büchern, die durch Übersetzung von den Persern (Fârasiah), den Indern (Hindiyah) und den Gräkorömern (Rûmiyah) zu uns gelangt sind; wir haben das Urteil schon erwähnt, das über Schriften solcher Natur zu fällen ist. Derart ist das Buch, betitelt Hazâr Affânah oder die ‚Tausend Märchen‘, was im Arabischen Khurâfah (Facetiae) bedeutet; es ist allgemein bekannt unter dem Namen des ‚Buches der Tausend und eine Nacht‘ (Kitâb Alf Leilah wa Leilah). Es ist die Geschichte eines Königs und seines Wezirs, der Tochter eines Ministers und einer jungen Sklavin (Dschâriyah), die Shirzâd (Löwenkind) und Dînârzâd (Denarkind) heißen. Derart ist auch die Geschichte von Farzah und Simâs, die Ein-

---

[1] Herausgeg. von Silv. de Sacy (Paris 1816), A. Royer (Journal Asiatique. Paris 1848—1849), deutsch von Wolff (Stuttgart 1839), englisch von Knatchbull (Oxford 1819), arabisch (Beirut 1888). — V. *Chauvin*, Bibliographie des Ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. II. Kalilah. Liège 1897.

gehenderes über den König und die Wezîre von Hind (Indien) enthält: das Buch des al-Sindbâd, und andere ähnlichen Gepräges."[1]

Das merkwürdige Buch war also bereits am Anfang des 10. Jahrhunderts unter seinem jetzigen Titel vorhanden; die Geschichte Sindbâds des Seefahrers gehörte aber noch nicht dazu; es wurde als eine Bearbeitung des persischen Werkes „Hazâr Affânah" angesehen, von den ernsten Moslim zwar verächtlich behandelt, aber doch als Königs- und Volksbuch gelesen. Dieses höchst interessante Zeugnis wird durch dasjenige des Kitâb al-Fihrist verstärkt, das über den persischen Ursprung der arabischen Erzählungsliteratur noch das Folgende mitteilt:

„Erster Abschnitt der Geschichte der nächtlichen Fabulisten und der Erzähler phantastischer Abenteuer und Namen der Bücher, die von solchen Dingen handeln. Mohammed ibn Ischâq sagt: Die ersten, die Phantasiegeschichten abfaßten und Bücher daraus machten und diese Bücher den Bibliotheken zuwiesen und solche bestellten, in welchen die Erzählung vernunftlosen Tieren in den Mund gelegt wurde, waren die alten Perser (und die Könige der ersten Dynastie). Die aschkanischen Könige der dritten Dynastie hängten andere daran, und sie wurden vermehrt und erweitert in den Tagen der Sassaniden (des vierten und letzten Königshauses). Die Araber übersetzten sie auch ins Arabische, und die Sprachkundigen und Beredten verfeinerten und verschönerten sie und schrieben andere, die ihnen glichen. Das erste Werk dieser Art war betitelt ‚Das Buch der Hazâr Affân', das bedeutet Alf Khurâfah, dessen Inhalt der folgende war. Einer ihrer Könige hatte die Gewohnheit, wenn er eine Frau heiratete, sie am nächsten Tage zu töten. Nunmehr heiratete er ein Fräulein aus den Töchtern der Könige, Shahrazâd geheißen, die mit Verstand und Wissen begabt war, und sie kam auf den Einfall, ihm phantastische Geschichten zu erzählen; und überdies pflegte sie die Geschichte gegen Ende der Nacht mit etwas zu verbinden, was den König bewegen könnte, sie am Leben zu lassen und sie zu bitten, die Geschichte in der nächsten Nacht zu Ende zu bringen, bis so tausend Nächte vorüber waren. Unterdessen weilte er mit ihr, bis sie ihm ein Kind schenkte; dann teilte sie ihm die List mit, deren sie sich gegen ihn bedient hatte; er bewunderte sie deswegen, gewann sie lieb und ließ sie am Leben. Der König hatte auch eine Kahramânah (Amme und Hofmeisterin), Dinârzâd geheißen, welche die Frau dabei unterstützte. Es wird auch gesagt, das Buch sei für Humâi, die Tochter des Bahman, (oder von ihr) verfaßt und es wären darin noch andere Gegenstände enthalten. Mohammed ibn

[1] *Hammer-Purgstall*, Sur l'origine Persane des Mille et une Nuits (Journal Asiatique X, 253; 3e série VIII, 171). — *Burton*, Arabian Nights VI (Household Ed. London 1886), 213.

Ischâq fügt bei: Und die Wahrheit ist, bei Allâh (Inschallâh), der erste, der sich am Anhören solcher Nachtgeschichten erlustigte, war al-Iskender (der von Macedonien), und er hatte eine Anzahl Leute, welche ihm Phantasiegeschichten erzählen und ihn zum Lachen reizen mußten; er beabsichtigte dabei aber nicht nur, sich zu erheitern, sondern auch vorsichtiger und wachsamer zu werden. Nach ihm benutzten die Könige in gleicher Art das Buch, betitelt ‚Hazâr Affân‘. Es enthält tausend Nächte, aber weniger als zweihundert Nachtgeschichten; denn eine einzelne Geschichte nahm oft mehrere Nächte in Anspruch. Ich habe es mehrmals vollständig gesehen, und es ist, in Wahrheit, ein schlechtes Buch von frostigen (erbärmlichen) Geschichten.“ [1]

Wie auch der rechtgläubige Bibliograph über das „frostige“ und schlechte Buch die Nase rümpfen mochte, es gefiel nicht bloß den „Königen“ und Khalifen, sondern auch andern Leuten. Es blieb im Umlauf, und der Kreis der darin enthaltenen Geschichten mehrte sich. Ein weiteres Zeugnis des Ibn Sa'îd von Granada (geb. 1218) geht auf ein älteres des al-Qurtâbi von Cordova zurück, der um die Mitte des 12. Jahrhunderts lebte, und findet sich bei den Geschichtschreibern al-Makkari und al-Makrizi (gest. 1444) wieder. Es bedeutet soviel, daß das Buch vom 12. bis 15. Jahrhundert von Baghdâd bis nach Ägypten und von da bis nach Südspanien bekannt war. Denn es wird darin erzählt, über al-Amir, den VII. Fatimiden-Khalifen von Ägypten (der 1101—1129 regierte), seien Liebesgeschichten in Umlauf gekommen, die den „Tausend und eine Nacht“ und ähnlichen geglichen hätten.

Wenn der frühe Ursprung des Werkes nichtsdestoweniger in Zweifel gezogen worden ist [2], so liegt dies hauptsächlich daran, daß Sprache, Darstellung und Kolorit, wie sie heute vorliegen, erst einer späteren Zeit, etwa dem 15. oder 16. Jahrhundert, entsprechen. Die Lösung ist wohl darin zu suchen, daß das Buch eine mehrfache, zum wenigsten eine zweifache Bearbeitung gefunden hat.

„In unsern ‚Tausend und eine Nacht‘ findet man sowohl die Sprache als die Kostüme, Sitten und Lokalitäten Ägyptens, zur Zeit der späteren Mamelukensultane, in den meisten Erzählungen treu gezeichnet, selbst da, wo andere Länder des Ostens als Schauplatz der Handlung gewählt werden. Sowenig also auch mehr geleugnet werden kann, daß die alten persischen ‚Tausend Märchen‘ den späteren ‚Tausend und eine Nacht‘ als Muster gedient

[1] *Burton* l. c. VI, 215. 216. — Gust. Weil, Tausend und eine Nacht (3. Abdruck der 3. Aufl. 4 Bde. Stuttgart 1889) I, S. III—VIII.

[2] Am schärfsten von *Silv. de Sacy*, Mémoire sur l'origine du Recueil des Contes intitulé Les Mille et une Nuits (vorgetragen vor der königl. Akademie am 31. Juli 1829), extrait des tomes IX et X des Mémoires de l'Instit. Roy. Acad. des Inscriptions et Belles Lettres. Paris 1833.

haben, so steht doch auch fest, daß diese mit wenigen Ausnahmen als eine arabische Schöpfung selbst in den Märchen angesehen werden können, deren Stoff aus dem Persischen oder Indischen geliehen wurde. Letztere sind größtenteils daran leicht zu erkennen, daß übernatürliche Ereignisse eine Hauptrolle darin spielen, während in den arabischen Dichtungen bald das romantische bald das komische Element vorherrscht und durchweg ein frischer Humor dem Gemälde einen unwiderstehlichen Reiz verleiht. Auf eine spätere Komposition deutet ganz besonders auch der moderne, an das Vulgär-Arabische streifende Dialekt, in welchem sie geschrieben sind und in den sie unmöglich in älterer Zeit übertragen werden konnten. Diesen Dialekt finden wir auch in den Märchen, die wahrscheinlich älteren Ursprungs sind. . . . Das wahrscheinlichste dürfte also sein, daß im 15. Jahrhundert ein Ägypter nach altem Vorbilde Erzählungen für ‚Tausend und eine Nacht' teils erdichtete teils nach mündlichen Sagen oder früheren schriftlichen Aufzeichnungen bearbeitete, daß er aber entweder sein Werk nicht vollendete oder daß ein Teil desselben verloren ging, so daß das Fehlende von andern bis ins 16. Jahrhundert hinein durch neue Erzählungen ergänzt wurde." [1]

Von den zwölf oder dreizehn bis jetzt untersuchten Handschriften stimmen keine zwei völlig überein, und zwar beschränkt sich die Verschiedenheit nicht auf kleinere stilistische Momente, sondern erstreckt sich auch meist auf den Inhalt selbst. Hier fehlen diese, dort jene Erzählungen; für dieselben sind bald ganz andere, kleinere Stücke, bald längere Romane eingeflochten. Die Rahmenerzählung, welche den so bunten Inhalt umschließt, ist bei allen dieselbe; die unverkennbar persischen Namen derselben, wie das Zeugnis des Fihrist, weisen darauf hin, daß sie wirklich einer persischen Vorlage, den „Tausend Märchen", entnommen ist. Die zwölf größeren Stücke, welche sich in allen Handschriften gemeinsam wiederfinden und etwa ein Fünftel des Gesamtstoffes ausmachen, dürfen wohl als älterer Grundstock betrachtet werden, zumal auch der Inhalt teilweise persischen Anschauungen, teilweise einer älteren Zeit entspricht; sie mögen schon im 10. Jahrhundert vorhanden gewesen sein, während die „Fahrten Sindbâds des Seefahrers" auf ein noch höheres Alter hinweisen [2]. Ob die ganze Sammlung schon im 13. Jahr-

[1] Weil a. a. O. I, S. VI.

[2] Diese zwölf Stammerzählungen sind: 1. Die Geschichte des Kaufmanns mit dem Geiste (mit drei Nebenerzählungen); 2. Die Geschichte des Fischers mit dem Geiste (mit vier Nebenerzählungen); 3. Die Geschichte der drei Kalender und Königssöhne und der fünf Frauen von Baghdâd; 4. Die Geschichte der drei Äpfel und der zerstückten Frau; 5. Die Geschichte Nur-ud-dîn Alis und seines Sohnes Badr-ud-dîn Hassan; 6. Die Geschichte des Buckligen (mit elf Nebenerzählungen); 7. Die Geschichte Nur-ud-dins und der schönen Perserin; 8. Die Geschichte Ghanems und der Geliebten des Beherrschers der Gläubigen (mit zwei Nebenerzählungen); 9. Die Geschichte Alis des Sohnes Bakars und der Schams-un-Nahâr (mit zwei Nebenerzählungen); 10. Die

hundert wesentlich ihre jetzige Gestalt erhalten hat, wie Burton[1] meint, oder erst im 15. Jahrhundert, wie Weil glaubt, das können erst weitere Untersuchungen entscheiden; einige Geschichten wie „Qamar-al-Zamân der Zweite“ und „Ma'rûf der Schuster“ stammen erst aus dem 16. Jahrhundert.

Vergleichen wir die arabischen Märchen mit ähnlichen, welche das persische Epos gleichsam als Arabesken um die erhabenen Gestalten seiner Helden geschlungen hat, so springt allerdings in die Augen, daß der arabische Geist hinter der dichterischen Gestaltungskraft des persischen weit zurückgeblieben ist, indem er sich nicht zum eigentlichen Epos zu erschwingen vermochte, und ähnlich wie in der bildenden Kunst die spielende Arabeske zur Hauptsache machte. Ziehen wir indes die älteren indischen Erzählungen, z. B. das Pantschatantra, zum Vergleiche heran, so wird uns die Darstellung der Araber entschieden natürlicher und darum auch poetischer erscheinen. Denn während das eigentlich epische, erzählende Element bei den Indern von der umrahmenden Didaktik nur zu oft erdrückt und für den Abendländer geradezu ungenießbar wird (wie das schon im Mahâbhârata der Fall ist), hat es sich bei den Arabern gänzlich von der philosophischen Schulmeisterei befreit oder bietet den nutzreichen Lehrgehalt höchstens im künstlerischen Gewande der Erzählung selbst. Der Araber erzählt nicht, um hocherhabene Geheimnisse und Rechtssätze einzupauken; er erzählt, um zu erzählen, zu unterhalten, zu ergötzen. Und das versteht er meisterlich.

Was den Reiz des Wunderbaren aber nicht wenig erhöht, ist der Umstand, daß es in den „Nächten“ bald in wunderlichstem Gegensatz mit der Prosa des Alltagslebens zusammenstößt, bald sich aufs seltsamste mit derselben verbindet und zusammenfließt, wie in Shakespeares „Sommernachtstraum“ oder „Sturm“. Das Alltäglichste wird so in das Zwielicht des Märchens gerückt, und die ganze Phantasiewelt des Märchens steigt mit ihren Wunderwesen auf diese Erde hernieder, um durch ihre realistische Schilderung selbst dem Zweifler glaubhaft zu werden.

Als einheitliches, völlig abgerundetes Kunstwerk läßt sich, nach dem Gesagten, das gefeierte Unterhaltungsbuch nicht betrachten. Es bietet jedoch nicht bloß ein überaus sprechendes Bild islamitischer Kultur, es ist unzweifelhaft auch in künstlerischer Hinsicht den bedeutsamsten, anziehendsten Volksbüchern aller Zeiten beizuzählen. Während der Korân die mohammedanische Welt zeichnet, wie Mohammed selbst sie haben wollte, zeichnen die „Tausend und eine Nacht“ sie, wie sie sich wirklich im weiten Reiche der Khalifen gestaltete, jedoch verschönert und verklärt im Spiegel der Poesie, als teil-

Geschichte des Prinzen Kamr Essaman (Qamar-al-Zamân) und der Prinzessin Badur; 11. Die Geschichte vom Zauberpferd; 12. Die Geschichte vom Prinzen Bedr von Persien und der Prinzessin Dschauharah von Samandal.

[1] Arabian Nights VI, 224—235.

weise Erbin der von ihr unterjochten Völker, umstrahlt von der schimmernden Pracht des Khalifats. Außer dem Korân ist deshalb kein anderes Werk der Araber im Abendlande so weithin bekannt geworden[1]. Da es trotz seines mohammedanischen Gepräges doch kein Religionsbuch war, sondern vorzugsweise als Werk der Phantasie erschien, blieb es nicht wie der Korân auf gelehrte Kreise beschränkt, sondern konnte als Unterhaltungsschrift bei allen christlichen Völkern Europas Aufnahme finden[2].

Versuchen wir uns von dem Zauber Rechenschaft zu geben, den es durch so viele Jahrhunderte auf die Völker des Morgen- wie des Abendlandes ausgeübt hat, so liegt derselbe offenbar zu gutem Teil in den bunten Sagenstoffen und in der reizenden, phantasievollen Wunderwelt, die es aus Indien und Persien, Hellas, Ägypten und Babylon überkommen. Alle diese Stoffe hat sich aber der arabische Geist wirklich assimiliert. Er hat sie aus ihrem polytheistischen, heidnischen Stammboden herausgehoben und in eine monotheistische Sphäre verpflanzt, welche der christlichen Anschauungsweise bedeutend näher steht. Über den unabsehbaren Scharen guter und böser

---

[1] In Europa wurden die „Tausend und eine Nacht" erst durch den Franzosen Anton Galland bekannt, der die Geschichten in den Kaffeehäusern zu Konstantinopel vortragen hörte, sie übersetzte und (Paris 1704—1707) in 12 Bänden herausgab. Obwohl seine Übersetzung nur ein Viertel des ganzen Werkes umfaßte, vielfach verstümmelt, fragmentarisch und oft paraphrastisch und willkürlich war, gab sie doch den Kern und Geist des Ganzen in anziehender Fassung wieder. Sie wurde 1710 bis 1730 durch Talander ins Deutsche, 1712—1715 ins Englische übersetzt und blieb bis herab in die neueste Zeit Grundlage zahlreicher Ausgaben und Bearbeitungen in den verschiedensten neueren Sprachen. Eine genauere, aber etwas hölzerne deutsche Übersetzung lieferte erst Max Habicht (15 Bde. Breslau 1824. 1825) nach der Handschrift von Tunis, eine französische J. von Hammer-Purgstall, wieder ins Deutsche übersetzt von E. Zinserling (Stuttgart, Cotta, 1823) und aus diesem ins Französische zurückübersetzt von G. S. Trébutien (Paris 1828). Weit überholt wurden diese Übersetzungen durch diejenige von Dr. Gustav Weil (3 Bde. Stuttgart 1838—1842. 3. Aufl. in 4 Bänden. Stuttgart 1872. Dritter Abdruck ebd. 1889). Eine ziemlich willkürlich gekürzte englische Übersetzung lieferte Edw. Lane (3 Bde. London 1839. 1859. 1883), die vollständigsten und genauesten John Payne (9 Bde. London 1882—1884) und Richard Burton (16 Bde. Benares 1885—1888). Von letzterer Übersetzung, welche auch die schlimmsten Stellen arabischer Obscönität wiedergiebt, hat Lady Burton eine gereinigte Ausgabe veranstaltet unter dem Titel: *Lady Burton's* Edition of her Husband's Arabian Nights, translated literally from the Arabic, prepared for Household Reading by *Justin Huntley M'Carthy*. London 1886. 6 vols. Sie entspricht allen wissenschaftlichen Forderungen und verdient von allen neueren Ausgaben die meiste Empfehlung. — Eine neue französische Übersetzung begonnen von J. C. Mardrus (Le livre des mille nuits et une nuit. Traduction littérale et complète. Vol. I. II. Paris 1899).

[2] Über Charakter und Inhalt vgl. *De Goeje*, De arabische Nachtvertellingen (De Gids. Sept. 1886). — *Burton* l. c. VI, 257—312. — Aug. Müller, Die Märchen der Tausend und Einen Nacht (Deutsche Rundschau [Berlin] LII, 77—96).

Geister wie über der sichtbaren Natur und den Geschicken der Menschheit waltet Allâh, der eine und einzige Gott, zwar nach Gesetzen eines unheimlichen Fatalismus, aber immerhin doch als Allerbarmer aufgefaßt und gepriesen. Mochte der abergläubische Orientale dabei diese Geister- und Wunderwelt als eine wirklich bestehende auffassen, für den Abendländer ward sie zum fesselnden Spiel der Phantasie.

Dieses Gaukelspiel der Phantasie dehnt seinen Zauber dann auch auf die Erzählungen aus, die erst in den Ruhmestagen der Khalifen entstanden sind und sich um die Person des Hârûn ar-Raschîd zum Kranze vereinigen. Es ist nicht der hinterlistige, blutdürstige Tyrann der wirklichen Geschichte, der uns hier vor Augen tritt, sondern ein gemütlicher Volkskönig, ähnlich dem persischen Bahram Gur, der es liebt, in theatralischer Verkleidung zu seinem Volk herabzusteigen, seine Leiden und Freuden zu teilen, gelegentlich etwas Gerechtigkeit auszuüben, besonders aber sich von den Sorgen des Regiments witzig zu erholen. Freilich ist der jugendliche, muntere Perserkönig eine viel naivere, volkstümlichere und poetischere Figur als der stark an Melancholie leidende Hârûn oder Aaron. Doch besitzt dieser immerhin eine gewisse patriarchalische Gutmütigkeit; er denkt noch nicht daran, seinen treuen Begleiter und Wezir Dscha'far und das ganze Haus der Barmekiden auszurotten. Neben dem berühmten „Beherrscher der Gläubigen", der durch die „Tausend und eine Nacht" zum Typus des Khalifats geworden ist, erscheinen aber auch andere Khalifen, Sultane und Könige, mit ihren bald hochweisen, bald pfiffig verschlagenen und hinterlistigen Wezіren, mit Scharen von hoffnungsvollen Prinzen und verliebten Prinzessinnen und dem zahllosen Schwarm eines orientalischen Hofstaates, Sklaven, Sklavinnen und Eunuchen, Beamten und Leibwachen, Räten, Zahlmeistern, Tänzern und Lustigmachern. An Hoflieferanten darf es auch nicht fehlen. Die Händler mit Juwelen, kostbaren Brokaten, Schmuck und Parfümerien haben viel zu thun. Aber aus den mit den reichsten Teppichen behangenen Prunkgemächern führt uns die Erzählung auch in das bunte Gewirr der Städte hinaus, in die Buden der Krämer und in die Werkstätten der Handwerker, zu Gevatter Schuster und Schneider, Bäcker und Schlächter, Schmied und Färber. In den winkligen Straßen schlägt sich die Polizei mit Schwindlern und Diebsgesindel aller Art herum, während bankrotte Kaufleute unter die Lastträger und Bettler geraten. In die Abenteuer am Meeresstrand ist häufig der arme Fischer mit Weib und Töchtern verflochten, indes von den Hafenstädten reichbefrachtete Schiffe zu den fernsten Meeren ziehen, unternehmende Händler alles wagen und gewinnen.

In diesen bunten Bildern waltet nicht bloß eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit, Frische, Leben, Anschaulichkeit, die Färbung des Unmittelbaren, sondern auch ein unverwüstlicher, gesunder Humor. Da ist der Faulpelz,

der von sich gesteht: „Ich war so träge, daß, wenn ich in der heißen Jahreszeit irgendwo herumlag und die Sonne mich traf, ich mir nicht die Mühe nahm, mich in den Schatten zu legen." Da ist der Barbier, der in einem Zuge sieben lange Geschichten dahererzählt und dann noch behauptet, schweigsam zu sein. Da ist der Bucklige, der, bei einem Schneider zu Tische geladen, scheinbar an einer Gräte erstickt, und nun bringt der Schneider die vermeintliche Leiche in das Haus eines jüdischen Arztes, dieser stellt sie an der Mauer eines Hofes auf, der dem Küchenmeister des Sultans gehört; da rennt ein Christ sie um, und da dieser nun als Mörder gefaßt wird, wollen alle vier den Mord begangen haben, und schließlich kommt der Bucklige noch gar wieder zum Leben. An solchen drolligen Zügen, heitern Schelmereien, Verwechslungen und Streichen ist Überfluß. Auch wo der Gegenstand selbst nicht komisch ist, trägt vielfach der Ausdruck oder der Dialog eine köstliche humoristische Färbung.

Zwischen diese lustigen Genrebilder lagern sich Liebesnovellen voll des rührendsten Ernstes. Das nie ausgesungene Lied tönt da in hundert verschiedenen Accorden und erhebt sich nicht selten zu lyrischer, rhythmischer Form, einfacher und natürlicher, als es in der eigentlichen Kunstlyrik der Fall ist. Mit den Romanen der unglücklich Liebenden verbinden sich bald die spannendsten Intriguen, bald die wundersamsten Abenteuer zu Land und Wasser, bald Kampf und Krieg mit ausgeprägt ritterlichem, romantischem Charakter. Auch das christliche Mittelalter hat dazu seine Beiträge geliefert. Nur die Lesung des Buches selbst kann den Eindruck wiedergeben, den der stete Wechsel von Ernst und Scherz, Trauer und Humor, Licht und Dunkel hervorruft.

Als Ganzes, in ihrer vollen und vollständigen Gestalt betrachtet, bilden diese Erzählungen ein dramatisches Gemälde orientalischen Lebens, wie es kaum ein anderes Schriftdenkmal darbietet. Ist der ideale Gehalt auch ebenso dürftig wie der Islâm selbst, so fehlt es doch nicht ganz an der Vorstellung einer gewissen ausgleichenden Gerechtigkeit, welche die Tugend triumphieren, das Laster unterliegen läßt und einer gewissen weisen Führung, welche mitunter die Härten des Fatalismus mildert. Soweit sich auch Sitten und Sittenschilderung mitunter von den Normen des Naturgesetzes verirren mögen, so bleibt doch immer ein ansehnlicher Grundstock harmloser Züge und guter natürlicher Eigenschaften, welche das bunte Panorama freundlich erhellen. Wahrhaft bezaubernd aber wirkt die Lebendigkeit, Anschaulichkeit und Mannigfaltigkeit der ineinander verflochtenen Geschichten.

„Sie bilden eine Phantasmagorie, in welcher Erzengel und Engel, Teufel und Gespenster, Luftgeister, Feuergeister, Wassergeister ganz natürlich mit den Menschen dieser Erde zusammentreffen, wo fliegende Pferde und redende Fische zur vollen Wirklichkeit gelangen, wo der König und der Fürst mit

Fischer und Bettler, Seeungeheuern und Kannibalen umgeht, der Stadtbürger mit dem Beduinen zusammenstößt, Eunuch und Ritter sich begegnen, der Kadi sich mit dem Dieb verträgt, die Frommen und Reinen mit dem Kuppler und der Zwischenträgerin auf derselben Bank sitzen, wo der berufsmäßige Religionsdiener, der Korângelehrte und der strengste Moralist sich dem boshaften Zauberer, dem Spötter und einem verlotterten Dichter der Ausschweifung wie Abû Nuwâs zugesellt, wo der Höfling mit dem Bauer scherzt und der Straßenkehrer die vornehmste Dame zur Frau erhält. Und die Charaktere sind vollendet und belebt mit wenigen Strichen, so frisch und sicher wie der Glanz der Sonnenstrahlen. Das Werk ist ein Kaleidoskop, in dem alles zum Gemälde sich gestaltet: stolze Paläste und Landhäuser, grauenerweckende unterirdische Höhlen und toddrohende Wälder; Gärten, schöner als jene der Hesperiden; Meere, die mit rauschenden Wogen an verzauberte Berge schlagen; Thäler des Todesschattens, Luftreisen und Fahrten in den Tiefen des Ozeans, Zweikampf, Schlacht und Belagerung, Verlobung und Hochzeitsfeier. Aller Glanz und aller Schmutz, alle Schönheit und alle Gemeinheit, der Zauber und die Groteskheit, die Magie und die Trauer, die Tapferkeit und die Erbärmlichkeit des morgenländischen Lebens sind hier beisammen; die Bilder der drei großen arabischen Leidenschaften, Liebe, Krieg und Abenteuer, berechtigten das Werk zu dem Titel: ‚Blut, Moschus und Haschisch‘. Und noch mehr! Das Genie des Erzählers belebt die trockenen Gebeine der Geschichte, und indem er die Fiktion mit dem Thatsächlichen verbindet, weckt er die Vergangenheit vom Grabe auf: die Khalifen und das Khalifat kehren nach Baghdâd und Kairo zurück, während Asmodäus freundlich das flache Dach von jedem Hause entfernt und uns erlaubt, unsere neugierigen Blicke in das ganze Innere zu richten. Das ist vielleicht die beste Kraftprobe. Endlich eröffnet sich die Bildergalerie mit einer Reihe zauberhafter und packender Abenteuer und zeigt als Schluß eine idyllische Scene ehelichen Glückes in Hallen, die vordem nur Wollust und Blut atmeten.“ [1]

So bedeutungsvoll es nun in kulturgeschichtlicher Hinsicht sein mag, daß neben den Lichtseiten auch der „Schmutz“, die „Gemeinheit“ und die „Erbärmlichkeit des morgenländischen Lebens“ in dem Werke zu Tage treten, so sehr schädigt in ästhetischer und sittlicher Hinsicht diese Beigabe den Wert des Ganzen als eines poetischen Volksbuchs. Mit Recht vergleicht P. A. Salhânî S. J., der eine der besten neueren Ausgaben des arabischen Textes veranstaltet hat, dasselbe deshalb „mit einem großen Strome, der sich in tausend Kanäle teilt; aber einige dieser Kanäle wälzen schlammige Wogen dahin; man muß sie auffüllen, wenn man die ganze Wassermasse rein

[1] *Burton* l. c. VI, 297. 298.

bewahren will“ [1]. Von diesem Schlamme gereinigt, der verhältnismäßig einen ziemlich geringen Raum einnimmt, sind die „Tausend und eine Nacht“ ein nur selten erreichtes und übertroffenes Meisterwerk der erzählenden Prosa, das in Weltanschauung, Ton und Färbung allerdings auch dann mohammedanisch bleibt und sich nicht zu den sittlichen Idealen des Christentums erschwingt.

2. Der ʿAntar-Roman.

Während fast jedes Kind in Europa einige Geschichten aus „Tausend und eine Nacht“ kennt, ist ein anderes umfangreiches Unterhaltungsbuch der Araber, der sogen. „ʿAntar-Roman“, kaum über die Kreise orientalistischer Fachwissenschaft hinausgedrungen und hat selbst in diesen verhältnismäßig noch wenig Beachtung gefunden. Im Fihrist wird er nicht erwähnt, und man hat hieraus geschlossen, daß er einer späteren Zeit, dem 6. Jahrhundert nach der Hidschra, angehört [2]. Stücke daraus wurden indes von Meddâh (öffentlichen Erzählern) in den Kaffeehäusern des Orients wie in den Zelten der Wüste vorgetragen. Wie einige Klassen dieser Rhapsoden nach andern Romanen benannt wurden (Zaidijeh, Hilâlijeh, Zarirîjeh, letztere nach dem Sultan az-Zâhir Baibar), so gab es eine eigene Klasse der ʿAntarîjeh, die sich vorzüglich mit der Deklamation dieses Romans befaßten [3]. Sprenger und Wetzstein hörten solche zu Damaskus [4]; nach Hamilton ist das Werk bei den Beduinen der Wüste nicht weniger beliebt als in den Städten Aleppo, Damaskus, Kairo und Baghdâd [5]. Caussin weist seine Verbreitung in Syrien nach [6]; Fresnel traf sogar in Dschidda einen ʿAntarsänger [7]. Allgemein wird von den Forschungsreisenden bezeugt, daß die Araber noch immer mit höchstem Entzücken diesen Vorträgen und Liedern lauschen [8]. Über den Verfasser sind weitschichtige Untersuchungen angestellt worden, die indes noch zu keinem befriedigenden Resultat geführt haben [9].

---

[1] Les Mille et une Nuits. Publié par le P. *A. Salhânî* S. J. 5 vols. Beyrouth 1888—1890. Préface. — Treffend wird hierzu bemerkt: „Grâce à l'éditeur ces quelques taches qui déparaient le chef-d'oeuvre n'existent plus; et désormais le livre pourra prendre dans les bibliothèques de famille la place qui lui revient.“ Das läßt sich von mehreren neueren Übersetzungen leider nicht sagen.

[2] Hammer, Literaturgeschichte der Araber III, 351 ff.

[3] *Lane,* Manners of Egypt II, 114—116. 126.

[4] Sprenger, Leben Mohammeds III, S. CCXLVIII. — Wetzstein, Der Markt in Damaskus (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XI, 493).

[5] *Hamilton,* Preface (zu seiner Übersetzung) p. XV.

[6] Journal Asiatique XII (1833), 98.

[7] Ibid. V (1838), 503.

[8] Berggreen, Reisen in Europa und dem Morgenlande II, 83.

[9] Dr. Heinrich Thorbecke, Antarah, des vorislamischen Dichters, Leben (Heidelberg 1868) S. 81 ff.

Der Roman, der in Folioausgabe 10 Bände, in Oktav 32 Bände füllt, erzählt das Leben des Mu'allakât-Dichters und Kriegers 'Antara vom Stamme 'Abs in breitester Ausführlichkeit[1]. Den Faden der Verwicklung bilden zum Teil seine Liebe zu Abla, der schönen Tochter seines väterlichen Oheims Mâlik, zum Teil die Kämpfe, in die er um ihretwillen und später durch die Kriege seines Stammes hineingerissen wird. Das Ganze zerfällt in drei Hauptteile, von welchen der erste mit der glücklichen Hochzeit mit Abla schließt; der zweite schildert dann die weiteren Thaten des fahrenden Sängers, bis ihm die Ehre zu teil wird, sein Preisgedicht an der Ka'ba aufgehängt zu sehen; der dritte umfaßt die späteren Wanderungen, Raubzüge, Kriege und den Tod des ritterlichen Dichters, dem als lustige Person wie eine Art Sancho Pansa sein Schildknappe Schajbûb zur Seite geht. Die ungeheure Breite und Weitschweifigkeit, mit der dies alles erzählt wird, hat die Europäer wohl am meisten abgeschreckt, das Werk bei sich einzubürgern[2].

Dazu kommt, daß der Roman in seiner kriegerischen Herbheit und Eintönigkeit weder die bunte Abwechslung noch die schimmernde Farbenpracht, den fröhlichen Humor und die schmeichlerische Weichheit der „Tausend und eine Nacht" besitzt. „Die Erzählungen der ‚Tausend und eine Nacht' sind die Unterhaltung der Weiber. 'Antar ist ein Buch für die Männer; man findet da eine Schule der Beredsamkeit, der Seelengröße, des Edelmutes und der Politik." So läßt Cardin de Cordonne einen Araber sagen[3]. Bei allen seinen Mängeln hat der Roman doch etwas von der Kraft und Bedeutung eines Epos an sich. „Er ist die nationale und darum authentische Darstellung jenes Beduinenlebens, das sich durch alle Jahrhunderte so gleich bleibt und unserem Verständnis trotz so vieler trefflichen und flüssigen Schilderungen so schwer ist. Seine Kenntnis ist ein notwendiger

---

[1] Siehe oben S. 322—324.

[2] Den ersten Teil hat der Engländer Hamilton übersetzt (Antar, a Bedoueen Romance. 4 vols. London 1820). Wertvolle Bruchstücke von Übersetzungen giebt das Journal Asiatique: La mort d'Antar (*Caussin* XII [1833], 109—123); Le sabre d'Antar (*Cardin de Cordonne* XIII [1834], 259 s.); La mort de Zuhair (*Caussin* XIV [1834], 317 s.); Djeida et Khalid (*Cardin* IV [1837], 49); Dessar (*Cardin* ibid. p. 566); Antar au Perse (*Dugat* [1848] XII, 433. 849; XIII, 376; XIV, 514); Le roi No'man (*Dugat* I [1853], 5). Eine neue Übersetzung begann Marcel Devic (Paris 1878). Reichhaltige Auszüge gab schon Hammer-Purgstall in den Wiener „Jahrbüchern der Literatur" VI (1819), 229 ff. — Die Hauptepisoden vereinigt Dr. *C. A. Holmboe,* Antar. Arabernes Bayard. Christiania 1881. — Arabische Textausgaben erschienen in Beirut (10 Bde. 1282 H.) und in Kairo (32 Bde. 1286 H). — Weitere Literaturangaben bei *V. Chauvin*, Bibliographie des ouvrages arabes etc. III. Antar et les romans de chevalerie. Liège 1898.

[3] Journal Asiatique XIII (1834), 256.

Schlüssel zum Verständnis der alten arabischen Poesie. Sîrat 'Antar ist aber das beste Mittel, zu dieser Kenntnis zu kommen, die gleich gut angewendet werden kann auf die Beduinenpoesie der jüngsten Zeit wie die jenes früheren Jahrhunderts, in welchem derjenige dichtete und stritt, dessen Namen der Roman trägt, 'Antarah."[1] „Ich war einmal," erzählt Wetzstein, „um mir ein gerühmtes Pferd zu kaufen, in einem Lager der Benî Siba, und hatte, um ihnen Vergnügen zu machen, einen Rhapsoden der Sîrat 'Antar mitgenommen, mit dem ich damals gerade dieses Meisterstück epischer Poesie der Araber las. Gegen Abend lagerte sich die Niederlassung beim Zelte des Schêch, um den fremden 'Antarî zu hören, und ich fragte den Schêch, welche Episode er wünsche. Rasch antwortete er: den Kampf 'Antars mit dem römischen (oströmischen) Kaiser und seinen Zug nach Konstantinopel."[2]

Mag einen Beduinen die Erinnerung mit Begeisterung erfüllen, daß einer der Seinen einstmalen gen Konstantinopel gezogen sei, so bleibt es für den Europäer doch immerhin schwer, sich für einen dreißigbändigen Roman zu erwärmen, dessen Hauptschauplatz die Wüste ist, in dem es sich ewig nur um dieselben Zeltwanderungen von Oase zu Oase, dieselben Stammeshändel, dieselben Plünderungszüge, dieselben Kämpfe um Nahrung, Ruhm und Freiheit handelt.

Einen nicht viel weiteren Gesichtskreis eröffnen andere Volkserzählungen und Romane, welche gleich dem 'Antar-Roman bis herab auf die Neuzeit von Rhapsoden vorgetragen oder zum Rebâb (d. h. zur Laute) gesungen wurden, nunmehr im Orient auch vielfach lithographiert und gedruckt werden; so die Kissat al-Zîr (Beirut 1866), die Sîrat Seif ibn dhi Jazan (17 Teile. Bûlâq 1294 H.), die Erzählung der Banû Hilâl (Beirut 1880—1883), die Geschichte Râs al-Ghûl (Kairo 1302 H.). Es ist indes von denselben noch nichts übersetzt[3].

---

[1] Thorbecke a. a. O. S. 32.

[2] Wetzstein, Der Markt in Damaskus (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XI, 493).

[3] Über andere Romane vgl. *Perron*, Saïf al-Tijân. Glaive des Couronnes (Paris 1862) p. VI. Über einen derselben, den er Delhèmeh oder Zât el-Hemmeh nennt, sagt er: „La composition de Delhèmeh, sorte de roman historique dans l'allure, ou à peu près de ceux de Walter Scott, est surtout un roman de capo et d'épée, plein d'intérêt; car il donne les récits de guerres extraordinaires contre les chrétiens ou infidèles du Bas-Empire à l'époque de Hâroûn el-Rachîd, les récits d'excursions ou d'incursions, les tables des intrigues de la cour du capricieux et ombrageux Kalife, les peintures vives et animées des moeurs et des idées de ce siècle, les épisodes de nombre d'hommes dont les hauts faits, ou les malices, ou les fourberies varient à tout moment cette vaste galerie. Delhèmeh est la grande figure du livre; c'est une sainte guerrière."

3. Husains Tod und Muchtârs Rache.

Wie in der altnordischen Saga, berührt sich auch in der Erzählungsliteratur der Araber der historische Roman so nahe mit der wirklichen Geschichte, daß die Grenzen oft schwer zu ziehen sind und daß reich ausgeschmückte Erzählungen mit stark poetischem Beisatz das Ansehen geschichtlicher Berichte erworben haben. Eine solche ist die Geschichte von „Husains Tod und Muchtârs Rache", welche dem ältesten arabischen Geschichtschreiber Abû Michnaf zugeschrieben wird und deren Anfang auch auf dessen glaubwürdigem Berichte ruhen mag, während die übrigen drei Viertel so viel Unglaubliches enthalten, daß sie als romanhafte Erweiterungen älterer Berichte gelten müssen [1].

Der Held der Erzählung ist Husain, der Sohn ʿAlis und der Fâtime, der Lieblingstochter des Propheten. Nach dem Tode Muʿâwiahs, des ersten Khalifen aus dem Geschlechte der Omajjaden, weigert er sich, dessen Sohn und Nachfolger Jazîd zu huldigen. Die Schiʿiten in Kûfa erheben sich zu seinen Gunsten und rufen ihn als rechtmäßigen Erben des Khalifats in ihre Stadt. Es gelingt jedoch Jazîd, die Schilderhebung zu bewältigen, ehe der vertrauensselige Husain von Mekka nach Kûfa gelangt. Aus Rücksicht auf den Propheten sucht Jazîd ihn zu schonen und versieht seinen Feldherrn mit entsprechenden Befehlen. Allein in seinem ritterlichen Sinn verwirft Husain alle Kompromisse, die ihm angeboten werden. Mit nur 150 Mann wird er bei Kerbelâ von einer Übermacht von 5000 eingeschlossen und stirbt mit seinen Vettern und Freunden den Heldentod. Von den Schiʿiten wurde er von da ab als Märtyrer und Heiliger verehrt und mit fanatisch glühender Begeisterung gefeiert.

In die unheimliche Glut dieser Begeisterung ist die Erzählung getaucht, die sich langsam und umständlich, mit beständiger Anführung ansehnlicher Gewährsmänner, wie wirkliche Geschichte entwickelt, sich dann aber zu immer leidenschaftlicherem Pathos erhebt und mit vielen eingestreuten Versen das tragische Schicksal des ebenso frommen und ritterlichen als unglücklichen und verlassenen Prophetensohnes aufs ergreifendste ausmalt. Charakterzeichnung, Stimmung, Kolorit sind unverkennbar aus dem Leben selbst gegriffen. Die ritterlichen wie die barbarischen Züge des Beduinentums, der düstere Fatalismus des Islâms wie der blutige Fanatismus seiner Bekenner sind mit drastischer Kraft geschildert. Ihren Höhepunkt erreicht die bluttriefende, grauenhafte Darstellung in Husains Tode.

---

[1] F. Wüstenfeld, Der Tod des Husein ben Ali und die Rache. Ein historischer Roman aus dem Arabischen (Sitzungsberichte der Königl. Gesellsch. der Wissensch. [Berlin] vom 5. August 1882 und 6. Januar 1883.

Nachdem er schwer verwundet schon drei Stunden am Boden liegt, sprengen vierzig Männer herbei, um seinen Kopf zu holen; doch der erste und der zweite weichen scheu vor seinem Blick zurück, weil seine Augen so ganz denen des Gottgesandten glichen. Erst der ruchlose Schimr ben Dsu-'l Abû-'l-Dschauschan wagt die verbrecherische That:

„Er stieg vom Pferde ab, näherte sich Husain, setzte sich rittlings auf seine Brust und legte ihm das Schwert an die Kehle; da öffnete er seine Augen, blickte ihn an und sprach: Wehe dir! Wer bist du? Du bist hoch hinaufgestiegen. — Kennst du mich nicht? — Nein! — Ich bin Schimr ben Abû-'l-Dschauschan el-Dhibâbi. — Und kennst du mich nicht? — O ja, du bist Husain ben Ali ben Abû Tâlib; dein Großvater ist Mohammed, der Gottgesandte, deine Mutter Fâtime, die Hehre, und dein Bruder Hasan. — Wenn du weißt, daß dies mein Rang und meine Abkunft ist, warum willst du mich töten? — Ich hoffe dafür von dem Khalifen Jazîd ben Mu'âwija die Belohnung zu bekommen. — Wehe dir! Was ist dir lieber, die Belohnung von Jazîd oder die Vermittlung meines Großvaters, des Gottgesandten? — Ein Kreuzer Belohnung ist mir lieber als dein Vater, dein Großvater, dein Bruder und deine Mutter. — Wehe dir! Wenn es unabänderlich ist, daß du mich töten willst, so gieb mir noch einen Trunk Wassers zu trinken. — Behüte! Bei Gott! du sollst kein Wasser kosten, sondern den Tod, einen Bissen nach dem andern, ein Stück nach dem andern. — Ich bitte dich um Gottes willen, willst du nicht dein Gesicht enthüllen, damit ich dich ansehen kann? — Er nahm seine Binde ab, und siehe, er war aussätzig, hatte nur ein Auge, eine Schnauze wie ein Hund und einen Schnurrbart wie ein Schwein. Da sprach Husain: Ich bekenne, daß kein Gott ist außer Allâh, und daß mein Großvater Mohammed der Gesandte Gottes ist; mein Großvater, der Gottgesandte, hatte recht, als er eines Tages zu meinem Vater sagte: Deinen Sohn Husain wird ein Mann töten, der einem Hunde und Schweine gleicht, aussätzig ist und aus dem Munde riecht. — Schimr erwiderte: O Husain, du vergleichst mich mit Hunden und Schweinen! Bei Gott! dich soll kein anderer töten als ich. Jetzt drehte er ihn um aufs Gesicht und fing an, ihm die Adern am Halse durchzuschneiden, wobei er sprach:

Ich töte dich heute und weiß selbst
ganz genau (es ist kein Zwang zu dem Bekenntnis),
daß dein Vater der beste Mensch unter der Sonne war,
der beste, der die vorgeschriebenen und auch die freiwilligen Gebräuche beobachtete.
Ich töte dich heute und werde es bereuen
und werde danach in der Hölle gebraten werden.

Jedesmal, wenn er ihm eine Ader durchschnitt, rief Husain: Oh Großvater! oh Abû-'l-Kâsim! oh Mohammed! oh Vater! oh 'Ali! oh Hasan! oh Fâtime! oh Durst! oh die wenige Hilfe! Dann schnitt ihm der Verfluchte den Kopf ab, steckte ihn auf eine hohe Stange und rief: Gott ist groß! und die Soldaten wiederholten dreimal: Gott ist groß! Die Erde erbebte unter ihnen, Ost und West verfinsterten sich, die Menschen erfaßte Furcht und Zittern, vom Himmel fielen sieben Tropfen Blut, was nur an diesem Tage geschah und an dem Tage, an welchem Johannes, der Sohn des Zacharias, getötet wurde, und eine Stimme rief vom Himmel: Getötet ist, bei Gott! der Imâm, Sohn des Imâm, getötet ist Husain ben 'Ali. Dies geschah am Montag, den 10. Muharram (10. Oktober 680)." [1]

[1] A. a. O. S. 96. 97.

Dieser gräßlichen Kopfabschneiderei entspricht der zweite Teil, „die Rache", die Muchtâr an den Mördern des Husain und ihren Anhängern zu Kûfa vollzieht. Im vollständigsten Gegensatz zur wirklichen Geschichte schließt der Roman mit der Versicherung: „Muchtâr blieb in Kûfa, bis er starb, und Gott ließ es nach dem nicht zu, daß für die Omajjaden eine Fahne wieder erhoben wurde. Gott, der gelobt und gepriesen sei, weiß es am besten." [1] Der Khalif Jazid wird auf einer Jagd wunderbarerweise in die Hölle entrückt. Über seine Anhänger siegt Muchtârs Feldherr Ibrahim. Zur Rache für Husains Tod werden zehntausend Köpfe und achtzigtausend Ohren und Nasen abgeschnitten, die Haupträdelsführer in der schauerlichsten Weise zu Tode gepeinigt. Über die zehntausend Köpfe läßt Muchtâr Teppiche breiten, „und alle setzten sich oben darauf; es wurden Tische gebracht und Speisen aufgetragen, und sie aßen und tranken über ihnen und wurden geheilt von der Furcht vor den Feinden Gottes, seines Gesandten und seiner Familie" [2].

Wie volkstümlich gerade solche Erzählungen bei den Mohammedanern blieben, zeigt der Umstand, daß die mitgeteilten Stellen aus einer Handschrift vom Jahre der Hidschra 998 (1590 n. Chr.) stammen, andere Handschriften in verschiedenen Bibliotheken Europas vorhanden sind, die Geschichte, in neuer Bearbeitung in Kairo gedruckt, wiederholte Auflagen erlebte, noch eine im Jahre 1881. Bei den Schi'iten gilt ihr Hauptinhalt geradezu als religiöse Legende. Das „Martyrium" Husains und seiner Gefährten samt der greulichen Rache wird als religiöses Fest gefeiert. Die Lügenhaftigkeit, der Fanatismus und die barbarische, blutdürstige Grausamkeit, welche diese Erzählungen beseelen, werfen ein düsteres Licht auf die üppig-sinnliche Herrlichkeit der „Tausend und eine Nacht" und auf die oft verhimmelte Kultur der Araber, welche die Welt erleuchtet haben soll, während das mittelalterliche Europa in tiefster Nacht befangen war.

Ist ein endgültiges Urteil über diesen ganzen Zweig der arabischen Literatur übrigens heute auch noch nicht möglich [3], so läßt die Geschichte des Islâms anderwärts kaum einen Zweifel, daß weitere Forschungen jene düsteren Charakterzüge nicht verwischen können.

---

[1] A. a. O. S. 213. [2] Ebd. S. 201.

[3] „Es wird noch geraume Zeit und viele Arbeit erfordern, bis man dieses so anziehende Gebiet ebenso sicher wird überblicken können, wie dies für das geschichtliche und geographische Gebiet schon der Fall ist" (Kremer, Culturgeschichte des Orients II, 479).

Sechstes Kapitel.

Ansätze zu einer christlich-arabischen Literatur.

Obwohl Mohammed den göttlichen Stifter des Christentums neben sich selbst und Moses als einen der größten Träger wirklicher Offenbarung, als einen erhabenen Propheten gelten ließ, war und blieb doch der innere Gegensatz zwischen Islâm und Christentum zu tief, als daß er sich nicht rasch und bleibend zur unversöhnlichen Erbfeindschaft hätte ausbilden müssen. Nur Sektierer und Apostaten aus den beiden Lagern konnten sich, mit Preisgebung der wichtigsten Grundlehren[1], auf dem gemeinsamen Boden eines vagen Deismus oder eines mystischen Pantheismus zusammenfinden. Zwischen Halbmond und Kreuz, zwischen Korân und Evangelium in deren ursprünglichem Sinn war eine Vermittlung nicht möglich. Sie haben sich deshalb von dem Tage der Hidschra bis auf die Gegenwart unausgesetzt bekämpft, und die christliche Civilisation ist nur da zur vollen Entfaltung gelangt, wo es ihr glückte, unter der glorreichen Führerschaft der Päpste, den tyrannischen Despotismus der mohammedanischen Reiche niederzuwerfen und den Völkern ihre Freiheit zu erhalten.

Von dem eigentlichen Kern christlicher Bildung und Literatur ist darum nur wenig und dieses nur bruchstückweise zu den dem Islâm unterworfenen Völkern gelangt, und die Ansätze einer christlich-arabischen Literatur, welche sich trotz aller inneren und äußeren Schwierigkeiten bildeten, konnten sich nie zu einer eigentlichen Blüte entwickeln; wohl aber gestaltete sich die von freidenkerischen Arabern und Juden verarbeitete griechische Philosophie nebst der Kabbala und Aftermystik der Juden im maurischen Spanien zu einer wahren Brutstätte irriger und ketzerischer Anschauungen, welche das christliche Europa bis zum Ausbruch der Glaubenstrennung beunruhigten[2].

Eine altarabische Bibelübersetzung, die in die Zeit Mohammeds oder seiner nächsten Nachfolger hinaufreichte, giebt es nicht. In den von dem Islâm eroberten Ländern lebten fast überall die vorhandenen Landessprachen weiter. Die Juden lasen die Schrift in ihren Targumim, die Christen hatten ihre syrischen, koptischen, äthiopischen, armenischen Übersetzungen. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß der Rabbi Sa'adjah, nach seinem Aufenthalt in

---

[1] „A decir verdad, Averroes, como casi todos los filósofos de su raza, había sido muy mal creyente, que profesaba absoluta indiferencia, aunque no odio, respecto del islamismo. En su opinión, el filósofo podía aventurarse cuanto quisiera, siempre que en lo externo respetara el culto establecido (*Marcell. Menendez-Pelayo*, Historia de los Heterodoxos españoles I [Madrid 1880], 385).

[2] Ibid. I, 393 sq.

Fajjum „al-Fajjûmi", als Vorsteher der Schule von Sora „ha-Gaon" genannt (geb. 892, gest. 942), das ganze Alte Testament ins Arabische übersetzte. Vorhanden sind von dieser Übersetzung der Pentateuch, das Hohe Lied, der Prophet Isaias und noch andere Bücher[1]. Die übrigen heiligen Schriften wurden teils von Juden teils von Christen, die einen nach dem hebräischen Grundtext und der Peschittha, die andern nach der Septuaginta, die Evangelien nach dem Griechischen übertragen. Die Evangelien wurden zuerst 1591 in Rom gedruckt, dann folgte 1616 das von dem Holländer Erpenius herausgegebene Neue Testament (nach einem Text, den ein koptischer Bischof um 1271 von einem älteren Exemplar kopierte), endlich erschien 1671 in drei Foliobänden die erste vollständige arabische Bibel auf Anordnung und unter Leitung der Propaganda in Rom. Eine neue Übersetzung der gesamten Bibel veröffentlichten seitdem, ebenfalls mit Billigung des Apostolischen Stuhles, die Jesuiten der Universität zu Beirûth (1876—1880) und die Dominikaner in Mossul.

Was sonst aus dem Schatze der kirchlich-christlichen Literatur in die arabische übergegangen, ist leider noch nie, nicht einmal bibliographisch, zusammengestellt worden[2]. Ganz unbedeutend kann es nicht sein, da das Arabische nicht nur an der Propaganda in Rom, sondern auch in den Maronitenklöstern des Libanon sorgliche Pflege fand und aus diesem Kreise sogar eine Neubelebung der arabischen Poesie hervorgehen konnte, während dieselbe seit dem Untergang des Khalifats in sämtlichen Ländern des Islâms sonst völlig daniederlag.

„Der maronitische Mönch Gabriel Farhât (geb. 1670), 1725—1732 als Erzbischof (Matrân) von Aleppo Germânôs Farhât genannt, ist unstreitig unter den orientalischen Christen die glänzendste literarische Erscheinung um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts und hat durch seine zahlreichen, gehaltvollen Schriften (etwa 30) eine Art Renaissance der christlich-arabischen Literatur herbeigeführt. Seine Gedichte[3] bieten die mannigfaltigste Abwechslung, wobei das Religiöse weitaus vorherrscht: wir haben Oden und

---

[1] Eine neue Ausgabe seiner Werke begonnen von *J. Derenbourg*, Oeuvres complètes de Saadia ben Josef al-Fayyoûmi. Paris 1896. — Weitere Literaturangaben bei Hoberg, Artikel „Saadia" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon X (2. Aufl.), 1425—1428.

[2] Der französische Jesuit Pierre Fromage, der 1740 als Missionär in Aleppo starb, übersetzte allein 32 größere und kleinere religiöse Schriften ins Arabische, darunter die Exerzitien des hl. Ignatius, die „Christliche Vollkommenheit" von Alfons Rodriguez, die Psalmenerklärung Bellarmins, einen Auszug aus den Kontroversen des Martin Becanus u. s. w. Vgl. *Sommervogel*, Bibliographie III, 1039—1044.

[3] Diwan de Msgr. *Germanos Farhat*, Archevêque Maronite d'Alep (1670 à 1732). Nouvelle édition collationnée sur plusieurs manuscrits et enrichie d'un commentaire philologique par *Said el-Khoury* el-Chartouni. Beyrouth 1894.

Hymnen vor allem an Christus, an Maria, an die Apostel und Heiligen, asketisch-didaktische und paränetisch-moralische Lieder, Bußgesänge, Loblieder auf Lebende und Verstorbene, lyrische Ergüsse über persönliche Erlebnisse und zeitgenössische Ereignisse, beschreibende Gedichte z. B. über Damaskus und Rom. Farhât zeigt sich in allen Arten der Poesie als Meister der arabischen Sprache und als Dichter von Gottes Gnaden, den der dichterische Schwung auch bei scheinbar unpoetischen Vorwürfen und im Zwang der Metra und Reime nie ganz verläßt: er ist der christlich-arabische Dichter par excellence." [1] Ist seine Poesie auch nicht ganz frei von jenem künstlichen Glanze, der sich bei Mutanabbî und andern Dichtern der Khalifenzeit geltend macht, so vergißt und vergiebt man doch leicht diese Überschwenglichkeiten des orientalischen Geistes über der ungekünstelten Wärme und Begeisterung, die seine Gedichte beseelt. Das gilt auch von seinem Meisterstücke, dem „Libanon-Liede" (al-Lobnânijjat), dessen überreicher künstlerischer Schmuck von der innigsten Gottesliebe durchglüht ist — ein wahrer Hochgesang auf die Güte des Allerhöchsten [2].

Der ausgezeichnete Erzbischof hat sich übrigens nicht nur um die poetische, sondern auch um die theologische und grammatische Literatur verdient gemacht.

Sein Freund und Schüler Nikolaus Sâjg, Grieche von Abkunft, ebenfalls Mönch, aber vom Orden des hl. Basilius, neigte mehr zum Didaktischen, besitzt aber doch einen echt poetischen Geist und reichen Bilderschmuck [3]. Als seine besten Stücke gelten diejenigen, in welchen er das griechische Schisma bekämpft und den römischen Primat begeistert verherrlicht. Von meisterhafter dogmatischer Präzision ist seine Ode auf die allerheiligste Dreifaltigkeit. Zwei Gedichte seines Diwâns sind Msgr. Farhât gewidmet. Das eine ist eine dankbare Huldigung des Schülers an seinen Lehrer, das andere eine Elegie auf den Tod des bischöflichen Sängers und Hirten.

Der dritte im Bund war Mikirdich al-Kasih, ein Armenier von Geburt und Ritus, mit dem maronitischen Erzbischof und dem griechischen Mönche durch dieselbe Liebe zur katholischen Einheit und zur arabischen Poesie vereint.

Die Überlieferungen dieser Dichterschule von Aleppo pflanzten sich in den Maronitenklöstern der Antonianer und Basilianer bis herab auf die Gegenwart fort, und noch in neuerer Zeit hat ein schlichter Maronitenpriester

---

[1] So ein deutscher Orientalist bei Zarncke, Literarisches Centralblatt 1895, Sp. 1447.

[2] *L. Cheikho,* Les poètes arabes chrétiens etc. (Études religieuses etc. XLIV [Paris 1888], 597. 598).

[3] Le Diwân du curé *Nicolas,* supérieur général des religieux grecs Basiliens de St. Jean de Choueïr († 1756). 8°. 320 pages. 6ᵉ éd. Beyrouth 1890.

sowohl einen eigenen Diwân als auch einen Kommentar zu den Dichtungen des Erzbischofs Farhât verfaßt, die sich handschriftlich in der Pariser Nationalbibliothek befinden [1]. Nâçif al-Jâzidschi, ein Christ aus Beirut, schrieb eine Kritik zu Sacys Hariri-Ausgabe und versuchte sich selbst mit Glück in der Makâmendichtung. Ein anderer Christ in Beirut, Petrus al-Bistâni, lieferte außer einem guten Wörterbuch und verschiedenen Lehrbüchern auch ein arabisches Konversationslexikon (Dâ'irat-'l-Ma'ârif).

Einen lebendigen Mittelpunkt zur Pflege der arabischen Literatur bildet heute die von der Gesellschaft Jesu gegründete und geleitete St. Josephs-Universität zu Beirut, aus deren Druckerei neben der erwähnten Bibelausgabe in den letzten Jahrzehnten Jahr für Jahr schön ausgestattete Neudrucke der hervorragendsten arabischen Werke, zahlreiche Lehrmittel für die verschiedensten Wissenszweige und gediegene religiöse Schriften hervorgegangen sind [2].

Wenn sich auch in Konstantinopel, Kairo, Bûlâq, Alexandrien, Tunis und Algier eine lebhaftere Preßthätigkeit entwickelt hat, so ist das mehr auswärtiger Anregung als dem inneren Trieb der mohammedanischen Bevölkerung zuzuschreiben [3]. Das Interesse, das die europäische Wissenschaft den älteren Werken zollte, veranlaßte zum Studium und Neudruck derselben. Der wachsende Verkehr mit den Europäern trieb dazu an, deren wissenschaftliche Literatur, Journalistik und Belletristik durch Übersetzungen zugänglich zu machen und in freierer, allmählich selbständiger Weise nachzuahmen. So sind u. a. die Komödien Molières und Jules Vernes „Reise um die Erde in achtzig Tagen" ins Arabische übersetzt. Als der bedeutendste arabische Philologe und Journalist gilt der vom Christentum zum Islâm abgefallene Syrer Ahmed Fâris, der 1887 in Konstantinopel starb — ein neues Zeugnis dafür, daß der Islâm aus sich immer sehr unfruchtbar geblieben ist und im Grunde von den Abfällen anderer Völker und Kulturen gelebt hat.

Im ganzen bietet die mohammedanische Welt noch heute dasselbe trostlose Schauspiel, wie es schon vor mehr als acht Jahrhunderten der Freidenker Abû-l-'Alâ Ma'arrî gezeichnet hat:

Ich sehe die Menschen liegen im Haber und Streite:
Mo'taziliten und Morgiten, Thoren auf jeder Seite.

Die Könige denken auf eins nur: schlemmen und essen,
Die Statthalter kümmert nur eins: Steuern erpressen.

---

[1] Fonds arabe n. 323. — *L. Cheikho* l. c. p. 598.

[2] Catalogue général de l'Imprimerie catholique. Beyrouth 1890 (umfaßt 452 Nummern).

[3] Am rührigsten und findigsten zeigten sich dabei die Syrer, sehr schlaff und langsam dagegen die ägyptischen Moslim. Die erste Zeitung in Alexandrien erschien 1822. Vgl. *M. Hartmann*, The Arabic Press of Egypt (London 1899) p. 10.

Ihres Gebieters Ziel ist: des Nachbarn Gau
Zu plündern oder zu verführen dessen Frau!

Ein Funke, der fiel ins Thal, hat, wie bekannt,
Schon oft die ganze Waldung niedergebrannt.

Giebt's in der Welt eine Stätte noch geweiht dem Rechte?
Wohlan, so such' sie mit der Lampe im Dunkel der Nächte![1]

Von dem Lichte des Christentums aber haben sich die fortgeschrittensten Mohammedaner ebenso schroff und trotzig abgewandt wie der pessimistische Philosoph Ma'arrî:

Macht mich nicht zu eurer Feindschaft Ziel:
Denn fürwahr Christus und Mohammed gelten mir gleichviel.

Nützt der Morgenschein etwa dem Nachtdurchwaller,
Oder ist die Finsternis das gemeinsame Los aller?

Sind sie alle blind, kann keiner den Weg erspähn?
Soll ich, der Blinde, allein das Richtige sehn?

Ein Leib, der durchs Leben bestimmt ist, immer zu leiden,
Der hat recht, die modernden Gebeine zu beneiden.

Die Klingen kommen in der Scheide endlich zur Rast,
Doch der Scheide entrissen, trifft sie der Arbeit Last.

Ach gebt mir doch einen Leib, der nicht fühlt die Pein,
Der empfindungslos bleibt wie ein Stein!

Sobald sich einmal der Geist mit dem Körper verbunden,
Kann keiner der Beiden vom Siechtum wieder gesunden!

Bist du, o Geist, ein Hauch, nun denn, so verwehe!
Bist eine Flamme, nun denn, o Flamme, vergehe!

---

[1] Übersetzt von Kremer (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXX. 472—475).

Viertes Buch.

Die Literatur der Perser.

Erstes Kapitel.

Das Avesta und die Pehlevi-Literatur.

Die arabische Literatur weist fast auf Schritt und Tritt auf die Keime und Anregungen hin, welche sie der persischen dankt, die mit dem Schatz einer mehr als tausendjährigen Kulturüberlieferung den halb barbarischen Beduinen- und Kriegerhorden Mohammeds entgegentrat. Leider konnte sich dieser segensreiche Einfluß erst geltend machen, nachdem der Islâm in seinem ersten Ansturm schon die Städte und Landschaften Persiens verwüstet, ihre Feuertempel und Königspaläste zerstört, ihre religiöse und profane Literatur großenteils durch den Korân verdrängt hatte. Das weite Tafelland zwischen dem Tigris und dem Indus, dem Hindukusch und dem Persischen Golf umfaßte indes neben seinen Wüsten und Steppen auch glückliche, gesegnete Landstriche, die sich schon von früheren Katastrophen immer wieder zu neuem Leben erholt hatten. Das war auch jetzt der Fall, und die Völker indogermanischen Stammes, welche sie bewohnten, besaßen eine zähe Lebenskraft, die zwar das übermächtige Joch der Mohammedaner nicht mehr abzuschütteln vermochte, aber all ihrem Fanatismus zum Trotz die eigene Sprache und Überlieferung, den eigenen Volksgeist, im stillen auch wohl den Glauben der Väter standhaft festhielt und bewahrte. Die neue Literatur, welche nach der Eroberung emporblühte, bediente sich zwar der Schriftzeichen der Araber und fügte sich in Anfangs- und Schlußformeln der Bücher und in manchen religiösen Äußerungen ihren Forderungen und Gewohnheiten; allein der Geist dieser Literatur blieb im ganzen und großen dem alten Iran treu. Sie spiegelt eine den Arabern fremde Welt. Sie ruht auf den Anschauungen, Ideen und Sagen der alten Perser. War es auch nicht möglich, die alte Volksreligion und Volksliteratur wieder aus den Trümmern zu erwecken, so ist die letztere doch teilweise in neuem Gewande frisch aufgelebt, die erstere wenigstens noch in einigen Überresten erhalten.

1. Alt-Persien und seine Inschriften.

Geschichtlich erscheinen die Perser zuerst unter dem Namen Parsua in den Annalen des assyrischen Königs Salmanassar II. (860—825 v. Chr.), der im Jahre 836 einen Feldzug gegen sie unternahm, in der Gegend des

heutigen Urumiah-Sees. Die Medier wohnten damals noch weiter nach Osten und kamen erst später mit den Assyrern in Berührung. Später finden wir die Perser im Reiche Anzan (Susa), dem Stammlande des Königsgeschlechts der Achämeniden. Die babylonische Kultur und mit ihr die babylonische Keilschrift scheinen sie von den Elamitern, deren Gebiet sie eroberten, oder unmittelbar von den Babyloniern nach der Einnahme Babylons (538 v. Chr.) angenommen zu haben. Die ältesten Denkmäler ihrer Sprache und Schrift sind die Inschriften des Cyrus zu Murghâb und diejenigen, die Darius an der steil abfallenden Felswand von Behistûn in mehr als hundert Meter Höhe eingraben ließ. Dieselben verraten von dem Vorhandensein des Avesta ebensowenig eine Spur als die Angabe Herodots, daß die persischen Magier bei ihren Opfern die Theogonie sängen. Weder Herodot noch Xenophon, noch Ktesias, die sich länger in Persien aufhielten, berichten etwas von Zoroaster oder von dessen Religion, und „man muß gegen alle Wahrscheinlichkeit angehen, wenn man die Religion Zoroasters vor das 7. oder 8. vorchristliche Jahrhundert datieren will“ [1]. Schon daß Cyrus oder Darius diese Religion bekannt haben sollen, ist nicht mehr als eine noch unbewiesene Hypothese, gegen die gewichtige Gründe sprechen [2].

In den Vordergrund der wirklichen Weltgeschichte traten die Perser erst durch Cyrus oder Kurus (558—529 v. Chr.), den ersten großen Herrscher aus dem Hause der Achämeniden, den Überwinder Mediens und Babylons, den Begründer der persischen Weltmonarchie, welche das Erbe der assyrisch-babylonischen antreten sollte. Ihm ward die Ehre zu teil, als Befreier des israelitischen Volkes, als Wiederhersteller Jerusalems von den Propheten des Alten Bundes feierlich angekündigt zu werden.

Als Jeremias über den Fall Jerusalems trauerte, ward ihm in erhabener Vision der Fall des stolzen Babylon gezeigt: „Siehe, ich erwecke und bringe herauf über Babylon eine Schar großer Völker aus dem Lande des Nordens, und sie waffnen sich wider selbes und von dort aus wird es erobert; ihr Pfeil, wie der eines mordlustigen Helden, kehrt nie leer zurück [3].... Richtet ein Panier auf in dem Lande, stoßet in die Drommete unter den Völkern, weihet wider sie Nationen, rufet wider selbe die Könige von Ararat, Menni und Askenez, entbietet wider selbe Taphsar, führet Rosse herbei gleich borstigen Heuschrecken. Weihet wider selbe Völker, die Könige Mediens, dessen

---

[1] *C. de Harlez*, La Bible et l'Avesta (Revue Biblique Internationale V [Paris 1896], 161—172).

[2] *L. C. Casartelli*, La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides (Louvain 1884), Introduction p. v. — Vgl. Fr. Spiegel, Vergleichende Grammatik der alteranischen Sprachen (Leipzig 1882) S. 6. 7. — *C. de Harlez*, Introduction à l'étude de l'Avesta (Paris 1881) p. ccxi—ccxii.

[3] Jer. 50, 9.

Feldherren und dessen Vögte und das ganze Land seiner Botmäßigkeit. . . . Da lassen die Helden Babylons ab vom Streite, sitzen in den Burgen, aufgezehrt ist ihre Kraft, und sie werden gleich Weibern; angezündet werden ihre Behausungen, zerbrochen ihre Riegel. Läufer kommt dem Läufer entgegen, Bote dem Boten entgegen, um zu melden dem Könige von Babylon, daß genommen sei eine Stadt von einem Ende zum andern, daß die Furten besetzt und das Sumpfgras mit Feuer ausgebrannt worden und die Kriegsleute in Verwirrung seien." [1]

Genau wie es der Prophet viele Jahrzehnte zuvor geschaut, so geschah es. Nachdem Cyrus den König Nabonidus in offener Feldschlacht geschlagen, belagerte er ihn in Babylon, der gewaltigsten Riesenfestung von Asien. Die Belagerung schien fast hoffnungslos, denn die Stadt war für Jahre lang mit Vorrat versehen, durch den Euphrat und die mächtigsten Befestigungswerke gedeckt. Cyrus leitete indes durch eine Kanalanlage den Fluß von seinem natürlichen Bette ab, so daß sein Heer durch das ausgebrannte Sumpfgras an die Wälle dringen konnte. Als alle Vorbereitungen getroffen, ließ er den letzten Damm durchstechen und die längst umzingelte Stadt von der Flußseite her stürmen, während die Babylonier, in falsche Sicherheit eingewiegt, bei Festgelagen schwelgten.

Wie Jeremias den Sturz Babylons, so kündete Isaias den Weltberuf des Cyrus als prophetisches Vorbild der Erlösung in erhabenster Weise zum voraus an:

„So spricht der Herr zu meinem Gesalbten, Cyrus, dessen Rechte ich erfaßt halte, daß ich niederwerfe vor seinem Antlitze Völker und zuwende den Rücken der Könige, und vor ihm Thüren öffne, und Thore sich nicht schließen. Ich werde vor dir hergehen und die Hohen der Erde demütigen, eherne Pforten zersprengen und eiserne Riegel zerbrechen. Und ich gebe dir versteckte Schätze und Kleinodien der Verborgenheit, damit du wissest, daß ich der Herr bin, der ich dich rufe bei deinem Namen, Israels Gott; wegen meines Knechtes Jakob und Israel, meines Erwählten, da rief ich dich bei deinem Namen, ich machte dich zum Gleichbilde, und du kanntest mich nicht. Ich bin der Herr und keiner sonst; außer mir ist kein Gott; ich gürtete dich, und du kanntest mich nicht; daß sie wissen, die vom Aufgang der Sonne und die vom Niedergange, daß keiner ist außer mir; — ich der Herr und keiner sonst, der bildet Licht und schafft Finsternis, der Frieden macht und Unheil schaffet; ich, der Herr, thue alles dieses." [2]

Daran knüpft sich dann das sehnende Flehen nach einem Erlöser, der nicht bloß das Volk Gottes aus seiner Gefangenschaft, sondern die ganze Menschheit von den Banden der Sünde erretten soll:

---

[1] Jer. 51, 27—32. [2] Is. 45, 1—7.

„Tauet, Himmel! aus der Höhe, und Wolken! regnet den Gerechten; aufthue sich die Erde und lasse erblühen den Heiland, und Gerechtigkeit entsprosse zumal; ich, der Herr, schaffe ihn.“ [1]

So steht Cyrus, der Großkönig der Perser, ungleich erhabener da als alle die mythischen Herrscher des Avesta, die alten Rishis der Inder, ja als die mächtigen Pharaonen von Memphis und Theben und die kriegerischen Könige von Ninive und Babylon. Er hat seine Mission glänzend erfüllt. Er hat das auserwählte Volk Gottes an seinen Bedrängern gerächt, es aus seiner langen Knechtschaft erlöst und es wieder in seine Heimat ziehen lassen, um den Tempel von Jerusalem neu aufzubauen und den Kultus des einen wahren Gottes feierlich vor allen Völkern zu erneuern.

Zweihundert Jahre herrscht nun das Geschlecht der Achämeniden über das gesamte westliche Asien bis an den Hindukusch und an die Ufer des Indus. Kambyses (Kambudschija[2]), der Sohn des Cyrus, dehnt das Reich noch über Tyrus, Cypern und Ägypten aus. Als „Mesut'-Râ, Sohn der Sonne, Kembat'et“ erscheint er auf den ägyptischen Königslisten als erster der XXVII. Dynastie. Ihm folgt Darius Hystaspis als Ant'eriutsha, Xerxes als Chshaiarsha, Artaxerxes als Artachshasha, Darius Nothus als Ant'eriutsha. Darius Hystaspis unterwirft von neuem das aufrührerische Babylon und erweitert die Herrschaft nach Europa hin, über Thrakien und Macedonien.

Der ungeheure Koloß reichte jetzt vom indischen Pandschâb bis tief in die Balkanhalbinsel hinein, von den Ufern des Kaspischen Meeres bis an die äußersten Gestade des Roten Meeres und des Indischen Ozeans. Politisch wie militärisch war das Reich kräftig organisiert. Entsprechend den sechs höchsten Geistern am Throne Ahura Mazdas standen dem Großkönig die sechs andern Stammesfürsten der Perser zur Seite. Als Reiter und Bogenschützen waren die Perser die furchtbarste und gewandteste Armee der Welt. An ihrer Spitze kämpften meist die Großkönige selbst. Die reiche Siegesbeute wandten sie an ihre riesigen Paläste zu Susa, Ekbatana, Persepolis, wo eine einheimische Kunst die glänzendste Pracht entfaltete und zugleich an den Erzeugnissen der assyrisch-babylonischen Bildnerei sich weiter entwickelte. An die Felswände von Behistun ließ Darius in Keilschrift das Verzeichnis seiner Länder und die Reihe seiner Großthaten einmeißeln:

„Es spricht Darius der König: Durch die Macht Auramazdas bin ich König; Auramazda übergab mir das Reich.

„Es spricht Darius der König: Dieses sind die Provinzen, die mir unterthänig wurden; durch die Macht Auramazdas wurde ich ihr König:

---

[1] Js. 45, 8.

[2] Babylonisch „Kambuzia“. Vgl. J. N. Straßmaier, Inschriften von Cambyses. Leipzig 1890.

Persien, Susiana, Babylon, Assyrien, Arabien, Ägypten, die am Meere, Çparda (die Spartiaten im ersten Buch der Makkabäer), Jonien, Medien, Armenien, Kappadocien, Parthien, Drangiana, Aria (Herât), Choaresmia, Baktrien, Sogdiana, Gandâra, die Çakas (Skythen), die Sattagyden (Thatagus), Arachosien und Maka (Mekrân), im ganzen 23 Länder[1].

„Es spricht Darius der König: Dieses sind die Länder, welche mir unterthänig wurden; durch die Gnade Auramazdas wurden sie meine Diener, sie brachten mir Tribut; was ihnen von mir befohlen ward, bei Tag und bei Nacht, das wurde vollführt."

An ein paar kleinen Republiken jedoch, den kleinsten Gemeinwesen der damaligen Welt, brach sich die Eroberungslust des waffengewaltigen Riesenreiches. Marathon (490), die Thermopylen, Artemisium und Salamis (480), Platää und Mykale (479) bezeichnen die glorreichen Stätten, an welchen hellenischer Freiheitssinn, Vaterlandsliebe und Tapferkeit die stolze Übermacht des persischen Weltreiches brach. Anderthalb Jahrhunderte später lagen griechische Freiheit und Bildung dem stolzen Macedonier zu Füßen, der nun selbst als Eroberer auszog, das persische Weltreich zertrümmerte, sein eigenes neues Weltreich nach Norden, Osten und Süden weit über dessen Grenzen hin erweiterte und dann mitten in seinem Siegeslauf in demselben Babylon starb, wo Cyrus einst die Herrschaft der Perser begründet hatte.

Was das alte Persien an Literatur besessen haben mag, entzieht sich näherer Bestimmung, da im Laufe der vielen kriegerischen Katastrophen alle literarischen Denkmäler untergegangen sind, mit Ausnahme der berühmten Inschriften von Behistûn, Persepolis, Naqsch-i-Rustam und einiger anderer, welche, meist von neususischer und neubabylonischer, einigemal auch ägyptischer Übersetzung begleitet, zur Entzifferung der babylonischen wie der altpersischen Keilschrift geführt haben und für die Geschichte von unschätzbarer Wichtigkeit sind, aber der Literaturgeschichte nur einige Trümmer der einfachsten Prosa bieten[2]. Als eigentlichen Ausgangspunkt der persischen Literatur ist man deshalb gewohnt, das „Avesta" zu betrachten.

---

[1] 13. Thâtiy. Dârayavus. khsâyathiya. imâ. dahyâva. tyâ, manâ. patiyâisa. vasu
14. â. Auramazdâha. adamsâm. khsâyathiya. âham. Pârça. Uvaja. Bâbirus. A
15. thurâ. Arabâya. M'udrâya. tyaiy. darayhyâ. Çparda. Yaunâ. Mâda. Arm'ina. Kata
16. pat'uka. Parthava. Zaraka. Haraiva. Uvârazm'ia. Bâkhtris. Çug'uda. Gañdâra. Ça-
17. ka. Thatag'us. Harauvatis. Maka. fraharvam. dahyâva.

Fr. Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften im Grundtexte mit Übersetzung, Grammatik und Glossar (Leipzig 1862) S. 4. 5.

[2] Die sämtlichen Inschriften herausgegeben von: Rawlinson (Journal of the Roy. Asiat. Society [1846—1847] vol. X and XI); Th. Benfey (Leipzig 1847);

2. Die avestische Religion und Sage.

Das „Avesta" oder, wie man es früher nannte, „Zendavesta", welches Anquetil Duperron erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts aus Indien nach Europa brachte, umfaßt nicht die sämtlichen Religionsbücher der alten Perser, sondern nur einen Teil derselben, nach den Angaben der Pârsi 348 von den 815 Kapiteln, in welche die ursprünglichen 21 Bücher („Nosks") geteilt waren. Der Name „Avesta" bezeichnet das „Gesetz", das Wort „Zend" den das Gesetz erläuternden „Kommentar". Der Name „Zend" wurde auch auf die Sprache übertragen, in welcher das „Avesta" geschrieben ist und welche sich von jener der achämenidischen Felsinschriften nur dialektisch unterscheidet; er hat sich in dieser Bedeutung bis heute behauptet, obwohl J. Oppert u. a. ihn durch die Bezeichnung „altbaktrische Sprache" verdrängen wollten. Der Name „Avesta-Sprache" würde sich an seiner Stelle insofern empfehlen, als sonst kein Werk in dieser Sprache mehr vorhanden ist[1].

J. Oppert (Journal Asiatique. Paris 1841. 4e série, vol. XVII—XIX); Fr. Spiegel (Leipzig 1862. 2. Aufl. 1881); C. Kossowicz (Petropoli 1872); H. C. Tolman (Boston 1892); Weißbach und Bang (Assyriolog. Bibl. X. Leipzig 1893). — Vgl. F. H. Weißbach, Die altpersischen Inschriften (Grundriß der iranischen Philologie II, 54—74).

[1] **Ausgaben des Textes** von: J. Olshausen. Hamburg 1829. — *M. E. Burnouf.* Paris 1829—1843. — H. Brockhaus. Leipzig 1850. — Lassen. Bonn 1852. — N. L. Westergaard. Kopenhagen 1852—1854. — Fr. Spiegel. Wien, I. 1853; II. 1858. — K. F. Geldner. Stuttgart, I. 1886; II. 1889; III. 1895. — *Idalji Darabji.* Bombay. A. Y. 1200. — *Frâmjî Aspandiârjî.* 1842. 1843. — *Tehmuras Dinshaw Anklesaria* (nach Westergaard). Bombay 1888.

Übersetzungen von: Fr. Spiegel. Leipzig 1852—1863, danach englisch von *A. Bleek.* Hertford 1864. — *C. de Harlez.* Liège 1875—1877. 2e édit. Paris 1881. — *James Darmesteter* (in den Sacred Books of the East IV. XXIII). Oxford 1880. 1883. — *L. H. Mills* (Sacred Books of the East XXXI). Oxford 1877. — *James Darmesteter* (französisch in den Annales du Musée Guimet XXI. XXII. XXIV). Paris 1892—1893.

Kommentare und **Einleitungen**: *Anquetil du Perron*, Zend-Avesta. Paris 1771. — Joh. Fr. Kleuker, Zend-Avesta. Riga 1776—1783, und Zenda-Avesta im Kleinen. Riga 1789. — F. G. Eckard, Ormuzd's lebendes Wort an Zoroaster. Greifswald 1789. — *M. Haug*, Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees. Bombay 1862. Neu bearbeitet von West. London 1878; 3. Aufl. 1884. — *W. D. Whitney*, The Avesta. Oriental and Linguistic Studies (New York 1874) p. 149—197. — *A. Hovelacque*, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme. Paris 1880. — *James Darmesteter*, Études Iraniennes. Paris 1883. — Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde. Leipzig 1871—1878. — M. Duncker, Geschichte des Alterthums IV. 5. Aufl. Leipzig 1880. — K. Geldner, Artikel Zendavesta in der Encyclopaedia Britannica. — A. F. Geldner, Avestalitteratur

Die noch erhaltenen Bruchstücke des Avesta gruppieren sich in vier Hauptteile, von welchen die ersten drei die große öffentliche Liturgie (Vendidâd Sâde) zum Ausdruck bringen. „Vendidâd" ist eine Gesetzessammlung, welche hauptsächlich Läuterungs- und Reinigungsvorschriften enthält; „Yaçna" ist eine Sammlung liturgischer Gebete und Hymnen, von welchen die letzteren, die „Gâthâ", in fünf Gruppen geteilt, von vielen für die ältesten Bestandteile des Avesta gehalten werden; „Vispered" bildet eine Ergänzung zum ersten Teile des „Yaçna". „Khorda Avesta" (das kleine Avesta) endlich ist ein Auszug aus dem übrigen, für die Privatandacht bestimmt.

Obwohl die Sprache des Avesta heute so ziemlich erschlossen ist, gehen die Forscher doch in der Erklärung seines Inhalts, besonders aber in Bezug auf Ort und Zeit seiner Abfassung weit auseinander. Im allgemeinen wird zugegeben, daß die verschiedenen Teile desselben aus verschiedener Zeit und von verschiedenen Verfassern herrühren mögen. Allein während die einen den Ursprung der Avestalehre in Baktrien, am Oberlauf des Oxus suchen, verlegen die andern ihn nach Medien, südlich vom Kaspischen Meere; während die einen ihn bis anderthalb oder gar dritthalb Jahrtausende vor Christus hinaufrücken, setzen ihn die andern erst viel später an; in dem weisen Zarathustra (dem Zoroaster der Griechen), welcher im Avesta selbst als Träger der von Gott erteilten Offenbarung erscheint, sehen die einen nur eine mythische Persönlichkeit, andere eine wirkliche, geschichtliche Person, und zwar entweder den Urheber und ersten Lehrer der Avesta-Religion oder nur einen späteren Reformator, der die ältere Überlieferung nach mannigfacher Verdunkelung auf ihre ursprüngliche Reinheit zurückgeführt habe. Alle diese Fragen sind noch zu keiner entscheidenden Lösung gelangt, sondern haben sich durch Nebenfragen und Hypothesen eher noch mehr verwickelt.

Ohne uns tiefer in das Labyrinth dieser verwickelten Fragen hineinzuwagen, sind wir doch zu der Annahme berechtigt, daß wir in dem noch erhaltenen Text des Avesta keineswegs das älteste Denkmal iranischer Sprache, Religion und Sage vor uns haben. Nach der persischen Überlieferung selbst, wie sie im „Dinkard" und „Ardâ-i-Virâf" vorliegt, wurden bei dem Einfall Alexanders d. Gr. und während der darauf folgenden griechischen Herrschaft die heiligen Bücher zum Teil vernichtet, zum Teil zerstreut, so daß es unter dem Arsaciden Vologeses (vielleicht dem I., dem Zeitgenossen Neros) große Mühe kostete, die Überreste derselben zusammenzubringen. Der erste der Sassanidenkönige, Ardashir Pâpakân (226—240), ließ dieselben durch den Oberpriester Tansar sichten und ergänzen, Schâpûr I. (240—271) weitere

---

in W. Geiger und E. Kuhn, Grundriß der iranischen Philologie II (Straßburg 1896), 1—53. — *C. de Harlez*, La Bible et l'Avesta (Revue biblique. Paris 1896. 1er Avril, p. 161—172).

Nachträge und Ergänzungen sammeln, Schâpûr II. (310—379) endlich das Ganze durch Âdarpâd noch einmal prüfen und dann als festen Kanon der mazdaischen Religion verkünden[1].

Die Sprache des Avesta berührt sich nahe mit der ältesten Form des Sanskrit, wie sie in den indischen Veden erhalten ist. Auch die religiösen Anschauungen, Sitte und Kultur weisen viele Berührungspunkte auf und begründen die Annahme, daß die Arier in Iran und in Nordindien von gemeinsamen Stammsitzen in Hochasien ausgegangen und ursprünglich ein und dasselbe Volk sind. Doch nahm die gesamte Kulturentwicklung, besonders die religiöse, bei beiden einen sehr verschiedenen Verlauf. Während in Indien der Brahmanismus die Herrschaft über das ganze nationale Leben an sich riß und den ursprünglich thatkräftigen Volksgeist in einem unabsehbaren Netz von rituellen Formeln, philosophischen Spekulationen, mythologischen und mystischen Träumereien gefangen nahm und lähmte, blieben die Iranier vorherrschend ein ritterliches Kriegervolk, voll Unruhe, Beweglichkeit, kühnem Unternehmungsgeist und wilder Thatkraft. Wohl heischten auch ihre Priester — die Mobeds des Königsbuches — zahlreiche Anrufungen, Reinigungen, Opfer und Opfergebräuche. Doch nahmen diese Riten nicht das ganze Leben in Beschlag, noch weniger ergab sich das Volk, wie jenes der Inder, einer asketischen oder philosophischen Beschaulichkeit. Die Religion selbst, soweit sie sich annähernd aus den verschiedenartigen Bruchstücken des Avesta bestimmen läßt, erscheint einfacher und heller, und weist auf eine ursprünglich monotheistische Färbung hin. Varuna, der lichte Himmelsherr, ist hier nicht durch einen betrunkenen Indra oder gar durch ein ganzes Pantheon vielköpfiger, hundertarmiger Götterfratzen verdrängt. Die Auffassung der Gottheit ist eine vorwiegend geistige, spiritualistische geblieben[2].

---

[1] „Als die äußersten Grenzen des Zeitraums, innerhalb welches die Entwicklungsgeschichte des Avesta fiel, würde sich danach 560 v. Chr. und 379 n. Chr. ergeben. Achämeniden-, Arsaciden- und Sassanidenzeit haben vermutlich gleiches Anrecht auf das Buch. Aber ein sicheres Kriterium, diese Perioden innerhalb des Avesta zu scheiden, fehlt annoch. In der Arsacidenzeit war bis zu einem Vologeses nach der Tradition die Einheit des Kanons verloren gegangen, was nicht ausschließt, daß in dieser viele unserer Texte erst entstanden sind resp. nach vorhandenen Mustern neu gemodelt wurden, während in derselben Zeit von dem Alten vieles der Vergessenheit anheimfiel" (A. Geldner, Avestalitteratur [Grundriß der iranischen Philologie II, 37]). — Damit stimmt im wesentlichen auch C. de Harlez (Introduction p. cxciv) überein: „On a donc tout lieu de croire que la majeure partie de l'Avesta a été composée pendant les cinq derniers siècles de l'ère ancienne." — Die weitergehende Ansicht Darmesteters (Le Zend-Avesta III [Paris 1892—1893] p. LII ss. LXXXV), die Gâthâs und andere Teile des Avesta seien erst im ersten christlichen Jahrhundert unter dem Einfluß des Gnosticismus entstanden, wird hierdurch nicht ausgeschlossen.

[2] Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde. 3 Bde. Leipzig 1871—1878; Die alten Religionen in Erân (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. LII,

Ahura Mazda, „der weise Herr“, der Doppelgänger des vedischen Varuna, steht hoch über allen andern Göttern da, alles in sich vereinigend, was die andern besitzen, also im Besitze der höchsten Vollkommenheit, der Reinste, der Heiligste, der Schöpfer der körperlichen Welt, der Ordner des Weltalls, der zu Befragende, d. h. der höchste Gesetzgeber, der höchste Priester, der die Kämpfe der Helden durch sein Opfer sühnt, der Inbegriff und die Fülle des göttlichen Wesens. An seinem Throne weilen, von ihm geschaffen, die sechs Amesha-Çpenta, d. h. „die unsterblichen Heiligen“, die sechs höchsten Geister, welche einerseits als ebensoviele Personifikationen göttlicher Attribute erscheinen, anderseits als vollstreckende Mächte, an welche Ahura Mazda die verschiedenen Bezirke der Weltregierung verteilt. An sie reihen sich unzählige Scharen anderer Geister, die Yazatas und Fravashis (die Geister der Frommen und Reinen), welche in hierarchischer Abstufung die ganze Welt erfüllen und unaufhörlich, jeder in seinem Kreise, für ihren höchsten Geisterkönig thätig sind. Diese Wirksamkeit aber ist seit dem Weltenanfang ein ununterbrochener Kampf. Denn dem Lichtreich Ahura Mazdas steht in der von ihm geschaffenen Welt ein ihm unaufhörlich entgegenwirkendes Reich des Bösen, der Finsternis, gegenüber. Sein Fürst und Führer ist Angrô Mainyus, der Bösessinnende, der Geist des Verderbens. Er ist ursprünglich nicht als gleichmächtiges Wesen gedacht, sondern nur als negatives Prinzip der Zerstörung, des Todes, des Bösen, das auf Schritt und Tritt das Gute voraussetzt und nun zu vernichten strebt. In die Länder, die Ahura Mazda oder Ormuzd schön und paradiesisch wonnevoll erschaffen, bringt sein Widersacher, der böse Angrô Mainyus oder Ahriman, den arktischen Frost oder die Fieberglut des Südens, Raubtiere und Ungeziefer, Krankheit und Elend, Leiden und Tod. In die reinen Menschen, welche der Lichtgott mit allen Vorzügen und Tugenden ausgestattet, pflanzt der Geist der Finsternis Lüge, Zweifel, Unglauben, Trägheit und Ausschweifung, Sünden und Laster jeglicher Art[1].

187—196). — M. Duncker, Geschichte des Alterthums. Bd. IV. 5. Aufl. Leipzig 1880. — Zoroaster and Christ. Correspondence between a Catholic Layman and the R. R. *Leo Meurin* S. J., R. C. Bishop of Bombay. Bombay (ohne Datum). — M. Reuter, Die Parsen und ihre Schriften. Stuttgart 1893. — Die klarste und gründlichste Übersicht der mazdeischen Religion zur Zeit ihrer Blüte unter den Sassaniden giebt das schon erwähnte Werk von L. C. Casartelli (La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides. Louvain 1884). Alle Darstellungen, welche die sogen. Religion Zoroasters über diese Zeit zurückverfolgen, ruhen auf unsicheren und schwankenden Hypothesen. — Die Auffassung eines modernen Pârsi entwickelt *Meherjibhai Palanji Madan*, The Fravashis. To be read before the 8th Intern. Oriental. Congress. Bombay 1889.

[1] *L. C. Casartelli*, L'Idée du Péché chez les Indo-Éraniens de l'Antiquité. Fribourg (Suisse) 1898.

Den sechs höchsten Geistern, den Amescha-Cpenta, welche den Thron Ahura Mazdas umgeben, stehen am Throne Angrô Mainyus sechs Erzdämonen gegenüber, welche in ganz ähnlicher Weise einzelne Hauptrichtungen des Bösen zum Ausdruck bringen und als oberste Kronbeamte gleichsam das Reich der Finsternis und des Bösen unter sich teilen. Unter ihnen stehen in vielfacher Abstufung zahllose andere Dämonen, die Daewas (Dêws oder Diws), die Druchs, die Pairika, die Dschahi und die Yatu.

Die guten Geister wohnen, um Ahura Mazda gereiht, im Lichte des Ostens, im Vollglanz des reinen Himmels. Ihnen gehören Licht und Wasser, Quellen und Flüsse, die fruchtbare Erde und die guten Pflanzen, Bäume, Äcker, Weiden, gute Nahrung, die guten, d. h. nützlichen Tiere, die Vögel, die in den Höhen nisten und in reiner Luft leben, besonders der treue Hund und der den Tag verkündende Hahn, dann aber vor allem die reine Menschenwelt, Reinheit, Wahrheit, das Leben in dieser und in der andern Welt.

Die bösen Geister wohnen im düstern Nebelreich des Nordens, in Wüsten und Öden, in Begräbnisplätzen und Totenstätten, in allen finstern Löchern, in die kein Licht des Himmels hineinscheint. Ihnen gehören Dunkel und Kälte, Dürre und Unfruchtbarkeit, Dornen und Giftkräuter, alle schädlichen und abstoßenden Tiere, wie die Raubtiere, Schlangen, Eidechsen und Skorpione, Ratten und Mäuse, Ameisen und Mücken, Flöhe und Läuse, dann Hunger und Durst, Schmutz und Trägheit, Lüge und Sünde, Krankheit und Tod.

Hauptziel der Religion ist, sich der bösen Geister und ihres Einflusses zu erwehren, gesund, rein, heilig durchs Leben zu wandeln und nach dem Tode glücklich über die Brücke Tschinvat zum Garotman, d. h. „dem Vortrefflichsten“, dem höchsten der vier Himmel, zu gelangen. Das erheischt zahlreiche Gebete und Anrufungen, Reinigungen und Sühnungen, private und öffentliche Opfer. Als eines der ältesten und gewöhnlichsten Opfer erscheint das Haoma-Opfer, wohl ursprünglich identisch mit dem indischen Soma-Opfer. Neben Ahura Mazda wurde besonders Mithra verehrt und die wahrscheinlich aus der semitischen Nachbarschaft herübergekommene Göttin Anâhita. Während bei den Indern der Kultus des Feuers nach und nach gegen andere Götterkulte zurücktrat, entwickelte sich derselbe bei den Persern immer stärker und eigenartiger. Die Hauptstätten ihrer Gottesverehrung sind die Feuertempel, in welchen die heilige Flamme nie erlöschen darf.

Mit dem Haoma-Opfer hängen die ältesten Sagen des Avesta zusammen, die später von den Persern als Urgeschichte der Menschheit aufgefaßt wurden, ursprünglich aber ältere Göttermythen der Arier gewesen zu sein scheinen. Der erste, der den Saft der Haoma-Pflanze ausdrückte, ist Yima, der Herr der Völker, der König eines goldenen, völlig paradiesischen Zeitalters, der aber seines Glückes verlustig geht, weil er lügnerische Rede

zu lieben begann. Der zweite Haoma-Presser ist Athwya, dessen Sohn Thraëtaôna die furchtbare Schlange Azhi Dahâka, d. h. „die beißende Schlange", erlegt. Der dritte Haoma-Presser ist Thrita, von dessen zwei Söhnen der eine, Kereçâçpa, ebenfalls einen schrecklichen Drachen, Çruvara, erschlägt, den Riesen Gandareva überwindet und Hitaçpa, den Mörder seines Bruders, siegreich an seinen Wagen spannt. In den Fragmenten erscheint dann noch als Sohn des Thraëtaôna Airyu und als dessen Enkel Manustschithra. Dieses älteste Königsgeschlecht faßt das Avesta unter dem Namen der Paradhâta zusammen, d. h. derjenigen, denen zuerst die Macht verliehen war.

Später wurde dieses älteste Königsgeschlecht der Sage das der Pischdâdier genannt, Yima wurde zu Dschemschid, Thraëtaôna zu Feridûn, Azhi Dahâka zu Zohâk, Kereçâçpa zu Gerschasp, Manustschithra zu Minutschehr.

Auf das Geschlecht der Paradhâta folgt im Avesta eine zweite Reihe von Königen, welche alle den Vornamen Kava tragen, der später in Kai (oder Kei) verkürzt ward: zuerst Kava Kavata (später Kai Kôbâd), dann Kava Uça (später Kai Kâ'ûs), dessen Sohn Kava Çyavarshâna (später Sijawusch) gewaltsamen Todes stirbt. Der Sohn des letzteren, dessen Schönheit ausdrücklich hervorgehoben wird, heißt Kava Huçrava (Kai Khosru), der mannhafte Vereiniger der arischen Gebiete zu einem Reiche; er hat gegen den verderblichen Franhraçyan (Afrâsiâb), den Turanier (tûra oder tûirya), zu kämpfen, den er schließlich überwindet; ihn selbst traf weder Krankheit noch Tod.

Die Herrschaft geht nach ihm wieder auf einen Sprößling der früheren Dynastie über, Aurvataçpa (Lohrâsp), einen Enkel des Manustschithra und einen Sohn des Naôtara (Newder); von Aurvataçpa an dessen Sohn Kava Vishtâçpa (Guschtâsp), unter welchem Zarathustra (Zerduscht) auftritt, der das neue Gesetz, das Gesetz Ahura Mazdas, verkündet.

Teilweise stimmt der Mythos des Yima, des ältesten dieser Avesta-Könige, mit demjenigen des Yama der vedischen Mythologie überein, mit welcher auch Thraëtaôna und Kereçâçpa innig verbunden sind, indem ihre Geburt als Lohn für ein Soma-Opfer erscheint, während Kava Vishtâçpa durch seinen Namen zwar an Darius Hystaspis erinnert, aber im Avesta selbst ein ebenfalls durchaus mythisches Gepräge trägt, so daß die dazwischenliegende Genealogie der Pischdâdier und Kayaniden nirgends den festen Grund und Boden wirklicher Geschichte berührt. Wie in den Erzählungen der Mahâbhârata und Râmâyana haben sich eigentliche Göttermythen und lokale Heldensagen zu einem Knäuel verschlungen, den zu entwirren wohl nie der Forschung gelingen wird, der aber der Poesie den günstigsten Vorwurf bot und von ihr auch reichlich benutzt ward.

3. Die avestische Hymnik.

In literarischer und besonders in poetischer Hinsicht kann der Wert des Avesta nicht sonderlich hoch angeschlagen werden. Die Liturgien, welche einen großen Teil desselben ausmachen, tragen nicht den Stempel einer urwüchsigen religiösen Volkspoesie. Sie sind in erdrückender Eintönigkeit nach einer und derselben Schablone abgefaßt.

„Die recht gesprochenen Worte preisen wir.

Den heiligen Çraoscha preisen wir, die gute Reinheit preisen wir, den Nairyoçagha preisen wir.

Den siegreichen Frieden preisen wir.

Die Unerschrockenen, die nicht zu Schanden werden, preisen wir.

Die Frawaschis der Reinen preisen wir.

Die Brücke Tschinwat preisen wir.

Das Garo-nmänem, die Wohnung Ahura Mazdas, preisen wir.

Den besten Ort der Reinen, den leuchtenden, ganz glänzenden, preisen wir.

Das beste Gelangen zum Paradiese preisen wir.

Die Arstât preisen wir.

Die gute Ausbreitung der Welt, das gute Wachstum der Welt, den Nutzen der Welt, das gute mazdajaçnische Gesetz,

den Raschnu-rasista preisen wir, den Mithra, der große Weiden besitzt, preisen wir.

Die freundliche Pârendi preisen wir, die reich ist an freundlichen Gedanken, Worten und Handlungen, welche die Körper leicht macht.

Die männliche Stärke preisen wir, welche die Männer bedenkt, Männer und Menschen bedenkt, die schneller ist als das Starke.“ [1]

So geht es nicht etwa zwanzig- oder dreißigmal, nein hundert- und aber hundertmal weiter, immer das eintönige yazamaidè — „preisen wir“ oder „verehren wir“. Aber nicht nur der Refrain bleibt derselbe, auch das veränderliche Element der Anrufung ist oft noch tautologisch und rein prosaisch, ohne einen neuen Gedanken, ohne ein schönes, treffendes Bild, ohne einen schwunghaften, zündenden Ausdruck. Bald werden alle Götter und Geister in endloser Reihe mit ihren stereotypen Titeln abgeleiert, bald alle Eigenschaften und Epitheta eines einzelnen aufgezählt, bald diese Lobeserhebungen noch in unerschöpflicher Weitschweifigkeit wiederholt, bald Titel und Lobsprüche eines einzelnen auch noch den andern Geistern zugeeignet, als ob man fürchtete, den einen zu beleidigen, wenn ihm nicht gerade so viel Ehre zu teil würde wie den übrigen. „Diese Gebetsformeln füllen einen beträchtlichen Teil des ganzen Avesta aus und haben dasselbe nicht mit Unrecht in den Verruf eines ledernen, insipiden Buches gebracht.“ [2]

[1] Vispered VIII (Übersetzung von Spiegel).
[2] K. Geldner, Avestalitteratur (Grundriß II, 23).

Noch weit schlimmer ist es mit den rituell-juristischen Vorschriften des Vendidâd, namentlich mit jenen, welche sich auf gesetzliche Reinigung, Verunreinigung und dahin bezügliche Strafen beziehen. Dieselben, oft an sich schon verschroben genug, werden noch ungenießbarer dadurch, daß sie nicht in einfacher, bündiger Rechtssprache kodifiziert sind, sondern in dialogisch-katechetischer Form vorgetragen werden, als künstliche Gespräche zwischen Ahura Mazda und Zarathustra.

„Schöpfer! Wie werden die Männer rein, o reiner Ahuramazda, welche bei einem ausgetrockneten Leichnam gestanden sind, der schon über ein Jahr tot ist?

Darauf entgegnete Ahuramazda: Sie sind rein, o reiner Zarathustra!

Denn nicht hängt sich das Trockene an das Trockene. Würde sich das Trockene an das Trockene hängen,

so würde in kurzem meine ganze, mit Körper begabte Welt, wenig mit Reinheit sich befreundend, hart an Seele und sündlich an Leib sein wegen der Menge der Leichname, die auf dieser Erde gestorben sind.

Schöpfer! Wann werden die Männer rein, o reiner Ahuramazda, die zum Leichnam eines toten Hundes oder Menschen gekommen sind?

Darauf entgegnete Ahuramazda: Sie sind rein, o reiner Zarathustra,

auf folgende Art:

Wenn dieser Leichnam bereits benagt worden ist von fleischfressenden Hunden oder von fleischfressenden Vögeln,

dann mögen sie ihren Leib reinigen mit Kuhurin und Wasser, so sind sie rein.

Wenn aber dieser Leichnam noch nicht benagt worden ist von fleischfressenden Hunden und Vögeln,

dann sollen zum erstenmal diese Anhänger Mazdas auf dieser Erde drei Löcher graben;

dann sollen sie ihren Leib reinigen mit Kuhurin, nicht mit Wasser.

Sie sollen die Hunde herbeibringen; das Hinauszutragende, noch nicht Hinausgetragene soll man hinausbringen von den früheren.

Das alles ist ein zweites Mal zu wiederholen.

Dann sollen zum drittenmal diese Anhänger Mazdas auf dieser Erde drei Löcher graben, drei Schritte von den früheren.

Dann möge er seinen Leib reinigen mit Wasser, nicht mit Urin.

Die Hände sollen sie ihm zuerst waschen.

Wenn ihm die Hände nicht gewaschen sind, so verunreinigt er seinen ganzen Körper.

Wenn ihm die Hände dreimal gewaschen sind, dann, mit gewaschenen Händen, benetze man ihm seinen Kopf von vorne.

Schöpfer! Wenn das gute Wasser vorne an seinen Oberkopf kommt,

wohin stürzt dann diese Druchs Naçus?

Darauf entgegnete Ahuramazda: Zwischen die Augenbrauen dieses Mannes stürzt diese Druchs Naçus.

Schöpfer! Wenn das gute Wasser zwischen die Augenbrauen dieses Mannes kommt,

wohin stürzt dann diese Druchs Naçus?

Darauf entgegnete Ahuramazda: Auf seinen Hinterkopf stürzt diese Druchs Naçus.

Schöpfer! Wenn das gute Wasser an den Hinterkopf kommt,
wohin stürzt dann diese Druchs Naçus?
Darauf entgegnete Ahuramazda: Auf seine Wangen stürzt diese Druchs Naçus.
Schöpfer! Wenn das gute Wasser an seine Wangen kommt . . ."[1]

So wird das Leichengespenst, die Druchs, immer genau mit denselben Fragen, Antworten und Wiederholungen bis in die Zehen hinab verfolgt, von wo sie endlich in Gestalt einer Fliege schreiend in die Regionen des Nordens davonfliegt.

In ebenso eingehender Weise wird Ahura Mazda um Reinigungsvorschriften für den Fall gebeten, wo eine Hündin Junge geworfen in einem Kamelstall oder einem Pferdestall oder einem Kuhstall oder einem Schafstall oder auf einer Mauer oder in einem Keller oder auf einer Wiese. Für jede einzelne dieser Örtlichkeiten wird dieselbe Frage von Ahura Mazda feierlich erneuert und erteilt derselbe dem Zarathustra genau dieselbe feierliche Antwort. Trotz der dramatisch-dialogischen Form ist es schwer, wenn nicht unmöglich, in diesen rituellen Vorschriften auch nur etwas von Poesie zu entdecken.

Diese Formalistik mit ihren endlosen Aufzählungen, abergläubischen Ideen und geschmacklosen Schablonen erstreckt sich auch in die Yashts hinein, besonders in die kleineren derselben. Dagegen taucht in den größeren wirklich etwas Poesie auf. Sie sind nicht in bloßer rhetorischer Prosa abgefaßt, sondern in eigentlichem Metrum, d. h. durchweg in achtsilbigen Versen, welche dann und wann von zwölfsilbigen unterbrochen werden. Dazu gesellt sich ein strophischer Aufbau, wenn auch nicht ein sehr strenger und regelmäßiger, mit Einleitung und Kehrstrophe. Dieser Aufbau aber entspricht einer einigermaßen künstlerischen Gliederung des Stoffes, indem das an einen der vielen Götter oder guten Geister gerichtete Loblied in viele kleinere Gruppen, teils mystisch-epischen Inhalts teils Lobsprüche oder Bittgebete, geteilt ist, welche dann der wiederkehrende Refrain zum Ganzen verbindet.

So zerfällt z. B. der Ashi-Yasht (Yasht 17), gerichtet an Ashi, die Göttin des irdischen Segens, besonders des Kindersegens, in zehn Teile, vor deren jedem die Anfangsstrophe wiederkehrt:

Die gute Ashi verehren wir,
Die strahlende, hehre, schöngestaltige,
Die hochzupreisende, die brausenden Wagens daherfährt,
Die mächtige Wohlfahrtspenderin,
Die heilkundige, die reiche Nachkommenschaft verleiht[2].

---

[1] Vendidad VIII. Fargard (Übersetzung von Spiegel).

[2] Übersetzung von Chr. Bartholomä, Beiträge zur Kenntniß des Avesta II. Der Ashi-Jasht (Jt. 17), in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXVI (1882), 560—585. — Auch übersetzt von K. Geldner, Drei Yasht aus dem Zendavesta. Stuttgart 1884.

Der I. Teil zeichnet nur sehr kurz die Hoheit und Macht der Göttin, welche als Tochter Ahura-Mazdas und Schwester der Amesha-Çpenta alle nur erdenklichen Heilkräfte besitzt. Im II. Teil verbreitert sich die Skizze dann zum ausführlichen hymnischen Gemälde. Von Ashi, der Guten, erhält der Opfertrank des Haoma seine Kraft; von ihr stammt Ruhm, Wohlfahrt, häusliches Glück, jeglicher Segen.

Nach dieser Schilderung wendet sich der Hymnus dem altpersischen Mythos zu und bringt dessen Hauptgestalten mit der Göttin in Verbindung. An der Spitze derselben erscheint, abweichend von der späteren Reihe des Schâhnâme, statt des ersten Königs Gajumarth (Kaiumors) der Prophet Spitama Zarathushtra:

Der erste Mensch, der
Das Asha Vahishta pries
Und den Ahuramazda verehrte
Und die Amesha Çpenta verehrte;

Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Wasser und Kräuter hervorbrachen,
Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Wasser und Pflanzen sich mehrten;

Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Davonlief Angrö-Mainyu
Von der wegsamen Erde,
Von der runden, weithin grenzenden.

Als zweiter Heros und Verehrer der Göttin erscheint dann im III. Teil Haoshyanha Paradhâta (der Huscheng des Königsbuches), als dritter Yima-khshaëta (der Dschemschid des Königsbuches).

Sie pries Yima, der herdenreiche Fürst,
Auf der Höhe Hukairya.
„Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Ashi,

Daß ich Futter und Herden hinzuführe
Zu den Geschöpfen des Mazda,
Daß ich Unsterblichkeit bringe
Den Geschöpfen des Mazda;

Und daß ich fortschaffe
Beides, Hunger und Durst,
Von den Geschöpfen des Mazda;

Und daß ich fortschaffe
Beides, Alter und Tod,
Von den Geschöpfen des Mazda.

Lieblich duftet das Haus,
In dessen Haus die gute Ashi
Den segenbringenden Fuß setzt,
Die glutstrahlende, zu dauerndem Aufenthalt.

Reich ist es an Speisen, lieblich duftet es,
Und darinnen ist ein teppichbekleideter Diwan,
Und andere köstliche Dinge — — — — —

Wohlgefügt stehen ihre Häuser da,
Gesegnet mit Rindern,
Mit reichem Vorrat, den Armen Unterstützung gewährend — — —

Ihre Diwans sind
Schön bekleidet, schön geschmückt,
Kunstvoll gefertigt, mit Teppichen versehen
Und mit goldbeschlagenen Füßen — — —

Und ihre Hausfrauen
Sitzen auf diesen Diwans,
Welche teppichbekleidet dastehen;

Mit Ringen und Spangen sind sie geschmückt
Und mit Ohrengehängen geputzt
Und mit Gold- und Edelsteingeschmeide. — — —

Ihre Rosse sind
Hurtig, lustig wiehern sie,
Sie schirren sich an den des Winkes gewärtigen
Wagen und ziehen ihn leicht dahin.

Und den sie fahren, ist ein riesiger Krieger,
Dessen Rosse sind hurtig, stark sein Wagen,
Spitzig seine Lanze und lang;

Weithin trifft er mit dem fliegenden Pfeil,
Und hinten durchbohrt er den Feind,
Und vorne schlägt er den Bösen nieder.

Ihre Kamele sind
Hochhöckerig; willig
Erheben sie sich vom Boden — — — —

Silber und Gold wird ihnen
In die Schatzkammer zugeführt
Aus den Nachbarländern,
Gewänder und herrliche Gewebe.

Und daß ich fortschaffe
Beides, Hitze und Kälte,
Von den Geschöpfen des Mazda,
Tausend Winter hindurch." (IV. Teil)

Der gewaltige Kampf Feridûns mit dem bösen Zohâk, der im Königsbuch ganze lange Gesänge füllt, erscheint hier (V) in folgender kurzer Fassung, mit Bezug auf Ashi:

Sie pries der Sohn des âthwiyânischen Hauses,
Des Heldenhauses, Thraetaona,
In dem viereckigen Varĕna:

„Diese Gnade verleihe mir,
Gute, hehre Ashi,
Daß ich Sieger werde
Über den Drachen Dahâka — — —,

Der drei Rachen, drei Köpfe hat,
Sechs Augen und tausend Sinne,
Über den übermächtigen, teuflischen Unhold,
Den allen Wesen verderblichen Gottlosen;

Über den mächtigsten Unhold, den
Angrô Mainyu geschaffen hat
Gegen die bekörperte Welt,
Zum Verderben der Wesen des Asha,

Und daß ich ihm seine Frauen entführe,
Seine Schätze und seine Rosse,
Welche von Körper die schönsten sind zur Zucht
Und die tüchtigsten in der ganzen Welt."

Es umlief, es umschritt ihn
Die gute, hehre Ashi;
Es erhielt diese Gabe der Sohn des âthwiyânischen Hauses,
Des Heldenhauses, Thraetaona.

Der Hymnus überspringt nun eine ganze Reihe von Sagenkönigen und geht von Thraetaona (Feridûn) sogleich (VI und VII) zu Husravah (dem späteren Kei Khosru) über, dem Tochtersohn und Rächer des grausam ermordeten Syavarshâna (Sijawusch) an dem Turanier Franhrasyan (Afrasiab). Von den folgenden Königen wird nur noch (VIII und IX) Vishtaspa (Guschtasp) genannt, welcher die Göttin um die Bekehrung seiner Gemahlin Hutaosa zum mazdayanischen Glauben und um Sieg wider mehrere turanische Teufelsanbeter anfleht, von denen einer, Aredshataçpa (Ardshasp), auch im Königsbuch erwähnt ist.

Die einzelnen Königsmythen sind übrigens in dem Hymnus durchaus nicht ausführlicher behandelt, sondern nur eben angedeutet, und verlieren sehr dadurch, daß sie ungefähr in denselben Formen auf dieselbe Göttin bezogen werden, mit der unveränderten Kehrstrophe:

Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit
Will ich sie ehren mit lautem Lied,
Will ich sie ehren mit wohlgeweihtem Lied,
Die gute Ashi, und mit Opferspenden.
Die gute Ashi verehren wir.
Ashim vanhuhim yazamaidê.

In ähnlicher Weise ist die alte Königssage auch in Yasht 5, 9 und 15 verwendet, d. h. nur mit Bezug auf die Götter oder Geister, denen diese Hymnen dienen, und nur in spärlichen Zügen. Dagegen finden sich in Yasht 19 alle wichtigen Züge zu einem Gesamtbilde der ältesten Sagendynastie vereint, das einigermaßen epischen Charakter erhält.

4. Die Pehlevi-Literatur unter den Sassaniden.

Für sechs Jahrhunderte traten die Perser nach Alexanders Tode auf dem Schauplatze der Weltgeschichte in eine sehr untergeordnete Stellung zurück. Sie waren nur mehr eines der vielen Völker, um welche sich die Erben des macedonischen Eroberers zankten, wenn sie auch unter ihren parthischen Königen, aus dem Hause der Arsaciden, der Eroberungslust der Römer tüchtig zu schaffen machten. Trotz aller fremden Einflüsse, die freundlich und feindlich auf sie eindrangen, bewahrten sie indes ihre nationale Eigenart, ihr Volksbewußtsein, die alte Sprache, Religion, Sitte, die Erinnerung an die große Vergangenheit, die Sagen und Überlieferungen der Vorzeit. Als das freie Hellas längst in der politischen Maschine des ungeheuern Römerreiches aufgegangen war und nur mehr durch die Schätze alter Bildung seine Eroberer beeinflussen konnte, als das Römerreich selbst durch inneren Zwiespalt zu wanken begann, erhob sich das Land des Cyrus und Darius noch einmal zu selbständiger Bedeutsamkeit, so daß es mit den Cäsaren von Rom und Byzanz um die Herrschaft Vorderasiens in die Schranken treten konnte. Das geschah unter dem Scepter der Sassaniden, welche von 226—651 über Persien regierten. Diesmal wurde den Persern jedoch nicht mehr die glorreiche providentielle Aufgabe zu teil, das Volk Gottes aus langer Knechtschaft zu befreien und die Anbetung des wahren Gottes auf Erden herzustellen. Wohl fiel im Kampfe wider sie der letzte Cäsar, der es versuchte, das siegreiche Christentum zu zerstören und die überwundenen Götter von Hellas und Rom noch einmal in ihre Herrschaft wieder einzusetzen, der unglückselige Julian. Wohl entfaltete das Christentum an der Grenze Persiens, in Ägypten, Palästina, Syrien, Kleinasien, sich nach der dreihundertjährigen Märtyrerzeit zur glänzendsten Blüte, drang mit voller Jugendkraft auch in das Herz von Persien ein und gewann selbst Anhänger am Hofe seiner Könige. Auch einige der Herrscher selbst verhielten sich gegen die Christen wenigstens zeitweilig duldsam und gerecht. So stand

Yezdegerd I. (397—417) mit Kaiser Theodosius auf gutem Fuß, verkehrte freundlich mit dessen Gesandten, dem mesopotamischen Bischof Maruthas, und gönnte dem Christentum unbeschränkte Freiheit. Doch wurde er gerade deshalb von den Persern der „Böse“ genannt und von den Mobeds schließlich zur Verfolgung der Christen gedrängt. Weitaus die meisten der Sassaniden standen jedoch unter dem Einfluß der persischen Priesterschaft oder waren selbst Eiferer für die alte Nationalreligion, die unter ihnen einen neuen Aufschwung nahm.

Sprache und Schrift hatten sich im Laufe der Jahrhunderte stark verändert. Das ursprünglich rein indogermanische Altpersische und die Avestasprache verlor durch aramäischen Einfluß den Reichtum der Vokale und der grammatischen Formen, und durch die Anwendung einer semitischen Schrift [1] auf die so neugestaltete Volkssprache bildete sich das sogen. Pahlävi (Pehlevi) oder die mittelpersische Sprache [2]. Auch in die Religion drangen fremdartige Elemente ein; sie vermochten indes den wesentlichen Charakter derselben nicht zu verdrängen noch zu verändern. Schon unter den Arsaciden wurde das Avesta in das Pehlevi übersetzt, unter den Sassaniden aber der Mazdeismus zur eigentlichen Staatsreligion erhoben. Im Anschluß an das Avesta bildete sich eine religiöse Literatur, welche den Zweck hatte, die Lehre desselben teils zu erklären teils weiter zu entwickeln. Von diesen Schriften sind noch mehrere erhalten. Die umfassendste derselben ist der „Dinkard“ [3], eine eingehende Darstellung der gesamten zoroastrischen Religion. Der „Bundehesch“ [4] hebt mit der Weltschöpfung an, erweitert sich dann zu einer ausführlichen Welt-

---

[1] Mit der Aufnahme der semitischen Zendschrift wurden auch ganze Wörter und Wortformen aus dem Semitischen (Aramäischen) herübergenommen und deren Aussprache durch die angehängte persische Endung angedeutet. So wurde z. B. abi (Vater) abi-tar geschrieben, mit der Endung von pitar (dem persischen Wort für Vater), um anzudeuten, daß das Ganze als pitar zu lesen sei. Ähnlich schreiben wir „rc.“ und lesen es „und so weiter“, oder „fl“ für „Gulden“. Wenn diese parthische (mittelpersische) Sprache, mit Vermeidung dieser Rebusschrift, mit den einfachen Buchstaben phonetisch geschrieben wird, wird sie oft auch einfach „Pârsi“ genannt. Für Weiteres vgl. Fr. Spiegel, Huzvâresch-Grammatik, und Eranische Alterthumskunde III, 735 ff., woselbst er (S. 757) sagt: „Mit einem Worte: Huzvâreschtexte sind chiffrierte Texte, und wer dieselben in Pârsi umsetzt, der dechiffriert sie. In dieser Hinsicht kann man allerdings sagen, daß eine Pârsigrammatik zugleich eine Huzvâreschgrammatik sei; um aber aus dem Pârsi Huzvâresch zu machen, dazu bedarf es, wenn nicht einer förmlichen Grammatik, doch wenigstens einer ähnlichen Anweisung.“

[2] *E. W. West*, Pahlavi Literature (Grundriß der iranischen Philologie II, 75—129).

[3] Herausgegeben mit Transliteration, Gujarathi und englischer Übersetzung von *Peshotan*, The Dinkard. 7 vols. Bombay 1874—1891.

[4] Übersetzung von *Anquetil Duperron* (Paris 1771); Windischmann Zoroastrische Studien (Berlin 1863); Justi (Leipzig 1868).

und Naturbeschreibung und skizziert endlich die vergangenen und kommenden Schicksale Irans, alles im Lichte des zoroastrischen Dualismus und Geisterglaubens. Das Buch „Mainyô-i-Khard“ [1] enthält weitläufige Antworten des „Geistes der Weisheit“ auf 62 teils dogmatische teils rituelle Fragen. Das Buch „Artâ-Virâf“ [2] entwirft eine phantastische Schilderung des Himmels und der Hölle, nach einer Vision, welche dem gerechten Virâf mittelst narkotischer Betäubung zu teil geworden. „Bahman Yasht“ [3] giebt ein prophetisches Bild von dem künftigen Lose des iranischen Volkes und seiner Religion, eine Art zoroastrische Apokalypse. „Shâyast lâ-shâyast“ [4] ist ein ziemlich umfangreiches Kollektaneum über die verschiedensten rituellen und religiösen Fragen. „Yôsht-i Fryâno“ [5] erzählt, wie der Zauberer Akht in eine Stadt kam und alle umbrachte, die seine Fragen nicht beantworten konnten, wie dann der gerechte Yôsht vor ihm erschien, ihm dreiunddreißig Fragen beantwortete und darauf drei an ihn richtete, wie der Zauberer sie nicht lösen konnte und nun von Yôsht umgebracht wurde. Der poetische Wert all dieser Schriften ist ein sehr geringer; dagegen bieten sie reichen Stoff zur Kenntnis der avestischen Religion, zum Teil auch der iranischen Sage.

Neben dem Mazdeismus entstanden zahlreiche Sekten, unter welchen jene des Mâni oder Mânâi (Manes) wegen ihrer Verbreitung ins Abendland die berühmteste geworden ist, während sie in Persien selbst ihrem Urheber das Leben kostete und harte Verfolgung erlitt. Gerade dieses Sektenwesen drängte zu genauerer Formulierung der Lehre, und in den Religionsbüchern selbst wurde der Mazdeismus als die einzig richtige Religion hervorgehoben, alle übrigen Religionen, besonders die jüdische (Kêshi yihud), die christliche als diejenige des Römerreiches (Arûm) oder des Messias (Mashih) und die des Manes (Mânâi), verurteilt und die Bestrafung ihrer Bekenner gefordert.

Griechische Bildung, welche sich längst in mehreren Teilen Vorderasiens, zumal in Syrien, eingebürgert hatte, drang inzwischen auch nach Persien [6]. Besonders that sich Khosrû [7] Anûschirwân (531—578) darauf zu gute, ein Beschützer der Wissenschaften zu sein. Er nahm Gelehrte aus Syrien und

---

[1] Übersetzung von *E. W. West*, Sacred Books of the East XXIV. Oxford 1885.

[2] Übersetzung von *Adrien Barthélemy*. Paris 1887.

[3] Übersetzung von *E. W. West*, Sacred Books of the East V. Oxford 1880.

[4] Übersetzung von *E. W. West* l. c. p. 237—406.

[5] Übersetzung von *Adrien Barthélemy*. Paris 1889.

[6] Vgl. *Ed. Sachau*, Contributions to the knowledge of Parsee Literature (Journal of the Roy. Asiat. Society. New Series IV [1869], 229—260).

[7] So transliteriert Mohl; Justi (Gesch. des alten Persiens) schreibt „Chosro“, (im Grundriß für iranische Philologie dagegen) „Chusrau“; Nöldeke (im selben Grundriß) „Chosrau“; die arabische Schreibung wird als „Kesrâ“ und „Kisrâ“ wiedergegeben. Es ist der „Chosroës“ der Griechen.

den benachbarten Ländern bei sich auf, befahl, Aristoteles und Plato ins Pehlevi zu übersetzen, und wohnte selbst philosophischen Disputationen bei. Sogar Homer soll ins Pehlevi übersetzt worden sein; am meisten aber interessierten sich die Perser für die mathematischen, astronomischen und geographischen Werke der Griechen, von welch letzteren besonders die des Ptolemäus sie zu eigenen Arbeiten auf diesem Gebiete anregten, welche später den Arabern als Vorlage und Anregung dienten. Überhaupt ist die griechische Bildung nachher meist durch Vermittlung syrischer und persischer Übersetzungen zu den Arabern gelangt. Unter Khosrü Anüschirwân wurde auch durch seinen Leibarzt Barzüje der indische Fürstenspiegel „Pantschatantra" („Kalilah und Dimnah"), das beliebteste Fabelbuch des Orients und eine Hauptquelle der abendländischen Erzählungsliteratur, aus dem Sanskrit ins Pehlevi übertragen.

Daß die Perser inzwischen ihre eigenen Sagen nicht vergaßen, verbürgen die Mitteilungen, welche der armenische Geschichtschreiber Moses von Khorene (im 7. Jahrhundert) darüber giebt. Er behandelt sie zwar mit sichtlicher Verachtung; aber was er über Zohâk und Rustem erzählt, beweist zur Genüge, daß die später umlaufenden Heldensagen ihm schon bekannt waren. Im folgenden Jahrhundert gab Khosrü Anüschirwân Befehl, diese Sagen zu sammeln. Doch ist über das Ergebnis nichts weiteres bekannt. Yezdegerd III., der letzte der Sassaniden (632—651), erneuerte diese Anordnung, und zwar mit gutem Erfolg.

Am reinsten und zähesten hatten sich die Überlieferungen Alt-Persiens bei den sogen. Dihqâns, d. h. den Großgrundbesitzern oder Baronen der Provinzen, erhalten, die fern von den Karawanenstraßen und Verkehrsmittelpunkten in patriarchalischer Einfachheit lebten. Einen solchen Dihqân Namens Danischwer beauftragte Yezdegerd, die von Khosrü angelegten Sammlungen zu prüfen und zu ergänzen. Nach Firdüsis Bericht fanden sich unvollständige Aufzeichnungen daraus, die natürlich vielfach voneinander abwichen, in allen Provinzen. Danischwer ließ darum aus jeder Provinz einen alten Mobed (magapati, Priester und Schriftgelehrten) kommen, der die Überlieferungen seiner Provinz mitbringen mußte. In manchen Stücken stimmten sie überein, in andern ergänzten sie sich. Aus allen zusammen wurde das erste persische Königsbuch „Khudâi-Nâme" zusammengestellt, nur eine Materialiensammlung, kein eigentlich durchgearbeitetes Werk.

5. Untergang des Sassanidenreiches und der Pehlevi-Literatur.

Diese Arbeit war kaum vollendet, als Persien zum zweitenmal aus der Reihe der herrschenden Nationen Asiens verschwand. Im selben Jahre, in welchem Yezdegerd III. den Thron bestieg, starb zu Mekka der furchtbare

Schwärmer und Fanatiker, der für Jahrhunderte die meisten Völker Asiens und Afrikas dem tyrannischen Machtgebot seiner fatalistischen Lehre unterwerfen, sie von der Lebensquelle des Christentums abschneiden und dieses selbst in den Reichen des Abendlandes bedrohen sollte. Denn seine auf Schwertesschneide gestellte Lehre starb nicht mit ihm. Jetzt erst begann sie ihren Siegeslauf durch die Welt des Ostens und des Westens. Schon im Jahre 637 eroberte der arabische Feldherr Sa'd die prachtvolle Hauptstadt Ktesiphon. In der Schlacht von Nehâwend (642) verlor Yezdegerd III. Thron und Reich; wie ein gehetztes Wild floh er dann von Provinz zu Provinz, bis ihn bei Merw 651 ein Müller aus Habgier ermordete, nachdem der Khalife 'Omar, sein Besieger, schon sieben Jahre zuvor ebenfalls durch Meuchelmord sein Ende gefunden hatte. Mit Feuer und Schwert wurden jetzt die Perser im Islâm unterwiesen, ihre alten Kultusstätten entweiht und zerstört, die treuen Bekenner der alten Lehre grausam hingeschlachtet. Nur in entlegenen Gegenden und unwegsamen Gebirgen fand das Gesetz Ahura Mazdas noch eine sichere Zufluchtsstätte, wo mit der Übung des Feuerkultus auch die Kenntnis der Avesta- und Pehlevi-Sprache weiterlebte und noch bis ins 10. Jahrhundert hinein neue Schriften in Pehlevi-Sprache verfaßt wurden, während die frühere Pehlevi-Literatur größtenteils unterging. Eine größere Schar von Bekennern der altpersischen Nationalreligion rettete sich durch Flucht nach Indien und hat dort, von Mohammedanismus, Brahmanismus und Hinduismus umdrängt, bis heute an derselben festgehalten, die heiligen Bücher zum Teil bewahrt, zum Teil sich wieder aus Persien beschafft und die Kenntnis der zwei alten Sprachen wenigstens nicht ganz aussterben lassen, wenn auch eine Weiterentwicklung derselben nicht stattfand[1].

Weit zäher erwiesen sich in Persien selbst die alten nationalen und poetischen Überlieferungen. Noch zu Mohammed selbst sollen die alten Balladen vom Kampfe Rustems mit Isfendiâr gedrungen sein und ihn veranlaßt haben, das Erzählen von Heldenfabeln im Korân zu verbieten[2]. Allein das war ebenso vergeblich als das Verbot des Weintrinkens. Nicht einmal die Araber hielten sich in diesem Punkt an den Wortlaut des Gesetzes, die unterjochten Völker noch weniger.

Zwischen den Arabern und Persern entspann sich ein ähnliches Verhältnis wie einst zwischen den Römern und Hellenen. Jene brachten den Überwundenen eine religiöse und kriegerisch-politische Organisation, durch welche sie als fanatische Eroberermacht allen benachbarten Nationen, ja der

---

[1] Das Altpersische (Keilschrift), die Avestasprache und Pehlevi sind zur Erlangung der akademischen Grade (B. A. und M. A.) für die Parsis an der Universität Bombay seit einigen Jahren als Prüfungsgegenstand zugelassen.

[2] Korân, Sûre 31, V. 6.

ganzen Welt furchtbar wurden; diese brachten den siegreichen Söhnen der Wüste den unermeßlich reichen Schatz orientalischer, griechischer, zum Teil sogar christlicher Bildung, durch welche sie aus rohen Pferde- und Kamelknechten sich erst zu civilisierten Städtebewohnern, Gelehrten und Kulturmenschen erhoben. Aber eben diese Bildung legte einen Keim der Zersetzung in die Welt des Islâms, der darauf nicht angelegt und eingerichtet war. Wo immer die Bildung weiter um sich griff, erhoben sich Zweifel an dem unverfälschten Worte des Propheten, aus dem Zweifel wuchsen Sekten empor, aus diesen Religionsparteien, die sich bald gründlich haßten und auf Leben und Tod befeindeten. Mochten sich die widerstreitenden Elemente zum Kampfe gegen Christen und Heiden wieder vereinigen, so dämpfte das seßhafte Leben der Städte, Luxus und Weichlichkeit die alte Wildheit und verzweifelte Kühnheit der einstigen Wüstenbewohner. An widerstrebenden Interessen brach sich die Einheit des Khalifats, und wie Welle auf Welle folgten sich neue Einbrüche barbarischer Völkerstämme aus Asien, besonders der Türken, deren wildem, kriegerischem Sinn die leichtfaßliche Lehre Mohammeds vollkommen entsprach, und die sein Banner von neuem erhoben, aber nur um zu verwüsten, zu zerstören, zu rauben, zu herrschen und am Genusse ihres Raubes gleich ihren Vorgängern, ohne wahre Kultur, zu erschlaffen und zu verweichlichen.

Zweites Kapitel.

Die Anfänge neupersischer Dichtung und Firdûsî.

Die neupersische Sprache und Literatur beherrscht bei weitem kein so umfangreiches Gebiet wie die arabische. Von den etwa neun Millionen Einwohnern des heutigen Persiens sprechen viele kurdisch (einen vom persischen abweichenden eranischen Dialekt), andere türkisch, armenisch, arabisch und neusyrisch (wie z. B. am Urumia-See in Kurdistân) als Umgangssprache; als Schriftsprache hinwieder ist das Persische nicht bloß über ganz Turkestan hin verbreitet, sondern auch über Afghanistan, Beludschistan und einen beträchtlichen Teil von Indien.

An Stelle ihrer älteren aus dem Phönizischen abgeleiteten Zendschrift nahmen die Perser nach der mohammedanischen Eroberung diejenige der Araber an, die sich in drei Hauptformen entwickelte, dem Ta'lik für arabische und gelehrte Werke, dem zierlicheren Nesta'lik für geschichtliche und poetische Bücher und dem Schikeste, der „gebrochenen" Schrift mit sehr verschlungenen Zügen. Aus dem Wortschatz der Araber ging nach und nach so viel in das Neupersische über, daß die arabischen Elemente heute mehr als ein

Drittel des Gesamtvokabulars ausmachen. Diese Mischung war jedoch zu verschiedenen Zeiten eine sehr verschiedene. Firdûsi, der Dichter des großen Nationalepos, machte sich von dem arabischen Einfluß fast völlig frei, und andere hervorragende Dichter folgten wenigstens annähernd diesem Beispiel, während die alltägliche Umgangssprache sich der fremden Bestandteile nicht zu entledigen vermochte.

Die Gesamtentwicklung der Literatur läßt sich (mit Zugrundelegung von Hammer-Purgstalls Einteilung) in sieben Hauptepochen gliedern:

I. Erste Anfänge und Gestaltung des Nationalepos. Hauptdichter: Rûdagi und Firdûsi (800—1106). Die Sprache in vollster Reinheit.

II. Heroische und romantische Epik, panegyristische Hofdichtung. Anvari und Nizâmi (1106—1203).

III. Mystisch-ethische Lyrik und Didaktik. Dschelâl-ud-din Rûmi und Sa'di (1203—1300).

IV. Blüte des sûfischen Minnesangs. Hâfiz (1300—1400).

V. Nachblüte. Der letzte Klassiker: Dschâmi (1400—1500).

VI. Literarische Renaissance in Indien. Geschichtschreibung und Epistolographie (1500—1600).

VII. Niedergang und Verfall (1600 bis zur Gegenwart).

Ganz haarscharf lassen sich indes diese Gruppen nicht unterscheiden. Gewisse Grundformen bilden sich schon in der frühesten Zeit aus und werden von den späteren Dichtern weniger weiterentwickelt als gleichsam wiederholt und variiert; nur treten diese oder jene in bestimmten Epochen stärker in den Hintergrund[1].

---

[1] Eigentliche Literaturgeschichten haben die Perser nicht, dagegen eine Menge von sogen. Tadhkire (Tezkereh), d. h. Sammlungen von Dichterbiographien mit Auszügen aus deren Werken. Die ältesten allgemeinen sind von Aufi (Anfang des 13. Jahrhunderts) und Daulatschâh (1487), das neueste von Rizâ Kulikhân (1877). — Von allgemeinen Schriften über persische Literatur sind die wichtigsten: v. Hammer-Purgstall, Geschichte der schönen Redekünste Persiens (hauptsächlich nach Daulatschâh). Wien 1818. — G. Flügel, Artikel „Persische Literatur" in Ersch und Gruber, Realencyklopädie. 1842. — *de Sacy*, Notices et Extraits IV, 220 sq. — *Ousely*, Biographical Notice on Persian Poets. London 1846. — *Barbier de Meynard*, La poésie en Perse. Paris 1877. — *H. Ethé*, Artikel Modern Persian Literature in der Encyclop. Britannica. 9th ed. 1885; Die höfische und romantische Poesie der Perser. Hamburg 1887; Die mystische, didaktische und lyrische Poesie u. s. w. der Perser. Ebd. 1888; Neupersische Literatur, im Grundriß der iranischen Philologie II (Straßburg 1896), 212—368. — *I. Pizzi*, Manuale di Letteratura Persiana. Milano 1887; Storia della Poesia Persiana. 2 voll. Torino 1894. — *F. F. Arbuthnot*, Persian Portraits. London 1887. — *E. A. Reed*, Persian Literature ancient and modern. Chicago 1893.

1. Anfänge neupersischer Dichtung.

Die amtliche Sprache des Perserreiches unter den Sassaniden war das Pehlevi (pahlavi, d. h. parthisch oder persisch), als Schriftsprache auch Huzwâresch genannt; es wurde mit der alten Zendschrift geschrieben. Im Westen, wo sich Persien mit den verschiedenen semitischen Völkern berührte, wurde es auch allgemeine Umgangssprache. Im Osten dagegen hielt sich die Umgangssprache freier von aramäischen Einflüssen und bewahrte deshalb mehr den Charakter des altpersischen Idioms, wenn auch mit mannigfachen Veränderungen. Die Khalifen schlugen den Sitz ihrer Herrschaft im Westen auf. Hier ward Baghdâd, „die Stadt des Heiles", für geraume Zeit der Mittelpunkt der islamitischen Welt; neben Mekka und Medina wurden Kûfa, Baçra und Damaskus die Hochschulen ihrer Theologie, ihrer Gelehrsamkeit und Literatur. In den westlichen Provinzen des ehemaligen Perserreiches gelangte das Arabische deshalb nicht bloß als religiöse und amtliche Verkehrssprache zur Herrschaft, sondern auch als Hauptsprache der Literatur und des Umgangs. Selbst wenig produktiv, eigneten sich die Araber um so mehr aus dem Persischen, Syrischen und Griechischen an. Hätte sich die arabische Macht nicht in verhältnismäßig kurzer Zeit so auf ungeheure Länderstrecken zersplittert, vom Oxus und Indus bis an die Nilquellen und nach Gibraltar und über die Pyrenäen hinaus, so wäre es vielleicht um die persische Literatur für immer geschehen gewesen.

Allein in den Ostprovinzen beschränkte sich das Arabische auf den religiösen Unterricht im Korân, der nicht in fremde Sprachen übersetzt werden durfte, und zeitweilig auf den amtlichen Verkehr. Das Pehlevi aber oder weiter östlich ein noch reineres Persisch blieb die Umgangssprache der Perser unter sich, und mit der älteren Sprache erhielten sich auch die großen Sagen und Erinnerungen der Vergangenheit. In diesen östlichen Provinzen behielten auch die alten Großgrundbesitzer ihren Einfluß. Da die Araber nicht zahlreich genug waren, mußten sie aus vornehmen Persern Statthalter und Beamte wählen. Diese gewannen in den nächsten Jahrhunderten an Macht, je mehr sich die islamitische Welt ausdehnte und ihre politische Einheit zersplitterte.

Kaum zweihundert Jahre nach Errichtung des Khalifats und nur zwölf Jahre nach der von Sage und Poesie umwobenen Glanzzeit des Hârûn ar-Raschîd (786—809) machte der Perser Tâhir unter dem Khalifen Ma'mûn (821) schon den Versuch, die östlichen Provinzen von dem Khalifenreiche loszureißen. Unter seinen Söhnen und Nachkommen lockerte sich das Abhängigkeitsverhältnis immer mehr. Von 851 an begann das Geschlecht der Saffariden von Sedschestân (Seïstân) aus die Herrschaft über das östliche Persien an sich zu reißen; ihm folgte, unter beständigen Raubkriegen, von 887 an das Geschlecht der Samaniden, das, von den Bujiden und Sijariden bekämpft,

bis an das Ende des folgenden Jahrhunderts einen großen Teil von Persien an sich brachte und regierte. Als Heerführer in ihrem Dienst wuchs dann das türkische Geschlecht heran, das ihnen Land und Herrschaft entreißen sollte. Um 977 wurde der Türke Sebuktegin Herr von Ghazna (Ghasni), begann mit den kriegerischen Afghanenstämmen der Gôr und Puschtu seine Raubzüge nach Westen und Norden und benutzte die Schwäche des Samaniden Nûch III., um seinen Einfluß weithin durch Persien bis nach Transoxanien geltend zu machen. Sein Sohn Mahmûd schüttelte dann auch die nur mehr dem Namen nach bestehende Oberherrlichkeit der Samaniden völlig ab und faßte den großen Plan, an der Spitze seiner unbesieglichen Reiterscharen auch Indien der Herrschaft des Islâms zu unterwerfen. Fast beständig im Kriege, eroberte er in unaufhaltsamem Siegeslauf (von 994—1030) wirklich fast alle Länder, welche einst die Sassaniden beherrscht hatten, und dazu einen großen Teil des nördlichen Indiens. Auf einem seiner Raubzüge (1023) drang er über Gwalior und Kalindschâr bis in die Nähe des heutigen Allâhâbâd, auf einem andern (1025) plünderte er den reichen Tempel Sûmanât auf der Halbinsel Guzerât.

Mitten im Wirrwarr dieser ununterbrochenen barbarischen Raub- und Eroberungszüge entwickelte sich langsam eine neue Epoche der persischen Sprache und Literatur. Schon als Hârûn ar-Raschîd 809 seinen ältesten Sohn Ma'mûn nach Merw sandte, wurde derselbe von einem der Einwohner, 'Abbâs, mit einem persischen Gedichte begrüßt, dem ersten neupersischen Gedicht, das noch erhalten ist und das also schließt:

> Vor mir hat in dieser Weise keiner je solch Lied gesungen,
> Da noch fern von solcher Sangart sich die Perserzunge hält;
> Darum sang ich just dies Lied dir, daß doch endlich Glanz und Schimmer
> Durch den Lobpreis deiner Hoheit auch auf diese Sprache fällt.

An den Höfen der Saffariden und Samaniden wurde persisch gesprochen. Immer zahlreicher tauchten persische Schriftsteller und Dichter auf. Da die in Pehlevi geschriebenen Werke dem Volke nicht mehr verständlich waren, wurden sie in ein reineres Persisch — das sogen. Neupersisch — übersetzt, und die Pflege desselben nahm stets einen regeren Aufschwung.

Ja'kûb Ibn Laith, der Saffâr (Kupferschmied) genannt, der sich vom Kohlenbrenner, Dieb und Kesselflicker zum Reitergeneral und schließlich zum nahezu unabhängigen Fürsten von Seïstân und Gründer des Saffaridenhauses emporgearbeitet hatte (851—879), war ein rauher, ungebildeter Haudegen. Er mag wohl Gefallen an den alten Volkssagen gefunden haben, welche Rustem, den vorzeitlichen Helden von Seïstân, verherrlichten; wenn ihm aber besondere Verdienste um die Sammlung der alten Überlieferungen zugeschrieben werden, so scheint dies auf Verwechslung zu beruhen.

Zu bedeutenderem Aufschwung gelangte die persische Literatur unter der Herrschaft der Samaniden, besonders unter Naçr II. (914—943), der als Kind auf den Thron kam und mit zwanzig Jahren schon Krieg führte. „Große Dichter blühten auf," so erzählt Aufi, der älteste Literaturhistoriker Persiens, „breiteten den Teppich aller trefflichen Künste aus und gaben der Welt der Poesie eine feste Norm." Während die bisherigen Poeten sich mit kurzen Liebesliedern, Sinnsprüchen und Gelegenheitsversen begnügt hatten, wurden jetzt allmählich alle die verschiedenen Dichtungsarten gepflegt, welche man bei den Arabern kennen lernte und die fürder nicht nur die festen Grundformen der persischen Literatur blieben, sondern auch in die übrigen mohammedanischen Litteraturen, wie die türkische, afghanische, hindostanische, übergingen: die Kasside (Qaçidah), wie bei den Arabern ein längeres panegyrisches, satirisches, elegisches oder didaktisches Gedicht; die Qit'e (Bruchstück), von der Kasside nur durch Wegfall des Reimes im ersten Halbvers verschieden; das Ghazal (Lied) mit den Unterarten des religiösen Liedes, des Trinkliedes und des Liebesliedes, die später nicht selten ineinander flossen; das Methnewi (Mathnavi) in doppelt gereimten Versen, für das heroische und romantische Epos sowie für größere Lehrgedichte. Eigentlich persischer Erfindung ist nur das Rubâ'i, das Sinngedicht in zwölfsilbigen Vierzeilern. Bei den übrigen Formen wurde auch das Versmaß von den Arabern entlehnt [1].

Aus der Schar der Dichter, welche, meist des Arabischen kundig, sich nicht mit Versuchen in dieser Sprache begnügten, sondern ihre eigene Sprache und Literatur zu voller Selbständigkeit heranbildeten, ragt Rûdagî hervor, um 872 geboren und nach 952 gestorben, der erste große Klassiker in neupersischer Sprache, der seinen Herrscher in begeisterten Kassiden verherrlichte und auf dessen Befehl das indische Fabelbuch „Kalilah und Dimnah" aus dem Pehlevi in neupersische Verse übersetzte. Seine Lyrik und Didaktik ist mit der arabischen Hofpoesie verwandt, wie sie sich in der Glanzzeit des Khalifates zu Baghdâd entwickelt hatte, ist aber reicher und frischer und weist in sinnreichem Wort- und Formenspiel, überreicher Bilderfülle, künstlichen Gegensätzen und witzigen Reflexionen schon die meisten Züge auf, welche die spätere persische Lyrik charakterisieren. Auch in religiöser Hinsicht entringt er sich den starren Fesseln des Korâns und schlägt Accorde an, die wie ein leises Präludium der späteren mystischen Dichtung erklingen [2].

---

[1] H. Ethé, Grundriß II, 219.

[2] H. Ethé, Rûdagi der Samanidendichter (Göttinger Nachrichten 1873, S. 663 bis 742); Rûdagi's Vorläufer und Zeitgenossen (Morgenländische Forschungen. Leipzig 1875); Artikel Rûdagi in der Encyclop. Britannica. 9th ed. — *J. Darmesteter,* Les origines de la poésie persane. Paris 1887 (nach Ethé). — *C. J. Pickering,* A Persian Chanter (National Review. London. May 1890); The Beginnings of Persian Literature (Ibid. July 1890, gleichfalls nach Ethé).

An der reichen Bibliothek des Samaniden Nûch III. (977—997), die ihren Ursprung hauptsächlich christlichen Gelehrten und Ärzten aus Syrien dankte, studierte zeitweilig Abû ʿAli Ibn Sînâ, im Abendlande früh als Avicenna bekannt, 983 in Bokhâra geboren, 1037 gestorben, der größte Polyhistor und Aristoteliker des Orients. Seine philosophischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Werke, darunter sein „Kanûn", der für Jahrhunderte die Medizin beherrschte, sind allerdings in arabischer Sprache abgefaßt; seiner Abstammung nach gehört er indes Persien an. Seine Lebhaftigkeit und Leichtlebigkeit, seine ausschweifende Leidenschaft für Wein und „Liebe", deren Folgen ihn vor der Zeit ins Grab brachten, verraten den echten Perser. Der weite Gesichtskreis aber, welchen seine Studien umspannten, bezeichnet die hohe Bildungsstufe, unter deren Einfluß die persische Literatur sich von sehr bescheidenen Ansätzen in kaum einem Jahrhundert zur glänzendsten Vollendung ihres Nationalepos entwickelte. Daß Avicenna sich auch hierfür interessierte, bezeugen eine Anzahl persischer Gedichte, die er selbst verfaßt hat[1].

Den mächtigsten, wenn auch noch nicht unmittelbar erfolgreichen Anstoß erhielt die aufblühende Literatur bereits etwas früher, indem Abû Mançûr, Sohn des Abdu-'r Razzâk, Herr von Tûs, durch vier in der alten Volksreligion und Sage bewanderte Männer die in Pehlevi abgefaßten Stücke des „Königsbuchs" von neuem sammeln und in neupersische Prosa übersetzen ließ. Unter dem Samaniden Nûch III. unternahm es dann der jugendliche Dichter Daqiqi, diese prosaische Übersetzung in neupersische Verse umzuarbeiten. Daqiqi war nicht Mohammedaner, sondern als Perser von altem Schlage noch Geber oder Feueranbeter, und begann seine Arbeit mit der Episode des Königs Guschtasp und dem Auftreten Zoroasters. Er hatte erst etwa tausend bis zweitausend Verse vollendet, als ein junger türkischer Sklave, den er sich eben gekauft, ihn meuchlings ermordete. So blieb das Werk wieder liegen, und der jahrtausendalte Sagenschatz Irans sollte erst gehoben werden, als mit den Samaniden auch die letzte persische Dynastie gefallen war und der Türke Mahmûd über Persien herrschte.

2. Sultan Mahmûd von Ghazna und seine Tafelrunde.

Mahmûd von Ghazna entspricht dem echten Typus des orientalischen Eroberers, wie er längst in ʿOmar und den ersten kriegerischen Khalifen vorgebildet war und wie er sich später unter den verschiedensten Namen wiederfindet: ein tapferer Haudegen und gewandter Feldherr, voll unersättlicher

[1] Ethé, Avicenna als persischer Lyriker (Göttinger Nachrichten 1875, . — Danach *C. J. Pickering*, Persian poetry of Avicenna (National lon. January 1890).

Herrsch- und Ländergier, stolz, rücksichtslos, grausam, aber auch geschickter und verschlagener Diplomat, der günstige Gelegenheiten abzuwarten oder anzuzetteln, im rechten Augenblick loszuschlagen und seine Gegner zu überrumpeln versteht, unermüdlich in neuen Unternehmungen, unglaublich rasch in seinen Kriegszügen, nur im Vorübergehen Sieg und Beute genießend, um gleich wieder neuen Zuwachs an Macht, Besitz und Ruhm zu erstreiten. Zu dem streng absolutistischen Säbelregiment, das eine solche Auffassung des Lebens erheischte, paßte ihm die freiere Lehre der Schi'iten nicht, wie sie sich sonst in Persien allgemein verbreitet hatte; er kehrte zur strengsten mohammedanischen Rechtgläubigkeit, zur Sunna, zurück und duldete keine Ketzer, weder in der Armee noch am Hofe. Doch besaß er selbst eine gewisse literarische Bildung und hatte praktischen Blick genug, um die Vorteile zu würdigen, die ein literarisches Mäcenatentum mit sich bringt. Wie den Khalifen von Baghdâd behagte es ihm, von hungrigen Dichtern besungen und über alle Fürsten der Welt erhoben zu werden, und er kargte nicht mit Gunst und Lohn, zumal jeder neue Feldzug wieder neue Beute brachte. Mag auch die Nachricht, er habe vierhundert Dichter an seinem Hofe gehalten, eine Übertreibung sein, eine beträchtliche Anzahl waren ihrer sicher. Ghazna ward zu einer Art poetischer Akademie oder Musenhof, und wenn der Sultan zwischen seinen vielen Kriegszügen daselbst ausruhte, liebte er es, die Abende im Kreise seiner Schöngeister zuzubringen, von welchen er einen, 'Unçuri [1], zum Dichterkönig ernannt haben soll. Er soll sich auch selbst als ihr Zunftgenosse im Dichten versucht haben; doch sind die sechs Ghaselen, die unter seinem Namen gehen, nicht näher beglaubigt.

Als ihr Hauptgeschäft betrachtete es natürlich diese poetische Tafelrunde, ihren mächtigen Herrn und Meister zu verherrlichen. 'Unçuri aus Balch, der Dichterkönig, hat ihn denn auch in zahllosen Kassiden besungen, die aber den hohen Schwung Rudagis nicht erreichen, sondern oft mit gesuchten Künsteleien oder flauen, prosaischen Wendungen behaftet sind. Von Asdschadi aus Merw ist wenig erhalten, darunter ein Loblied auf die Eroberung der heiligen Götterstadt Sûmanât in Indien (im Jahre 1025). Farrukhi, der wegen seiner Gewandtheit mit dem arabischen Hofdichter Mutanabbi verglichen wird, begrüßte den Sultan feierlich bei seiner Rückkehr aus Indien und beschrieb seine Gärten, Villen und Schlösser in vielen, auch kulturhistorisch interessanten Gedichten. Auch Minûtschihri, der erst später an den Hof kam, wird mit Mutanabbi verglichen und weist wirklich Anklänge an die ältere arabische Lyrik auf. Asadi, der Lehrer und Landsmann Firdûsis aus Tûs, zeichnete sich dadurch aus, daß er eine Art von Tenzonen (Wettkampfgedichten) auf-

---

[1] So schreiben H. Ethé und Nöldeke; bei Mohl, Hammer-Purgstall u. a. heißt er „Anssâri" oder „Ansari".

brachte, wie „Himmel und Erde“, „Lanze und Bogen“, „Muselmann und Parse“, „Araber und Perser“, die viel Geist, Schlagfertigkeit, Sprach- und Formgewandtheit verraten[1].

Wie Mahmûd aus politischen Gründen die Sunna der Lehre der Schi'iten vorzog, so scheint er anderseits der Sprache und den nationalen Überlieferungen der Perser nicht gerade abhold gewesen zu sein. Sein Großwezir Fadhl Ibn Ahmed schaffte das Arabische sogar als amtliche Verkehrssprache ab und ersetzte es durch das Neupersische, eine Verfügung, die freilich schon von seinem Amtsnachfolger wieder zurückgenommen wurde. Spätere Berichte gefielen sich indes darin, die Tafelrunde des kriegerischen Sultans und sein Mäcenatentum möglichst poetisch auszumalen. Danach zeigte Mahmûd selbst das größte Interesse für die altpersische Sage und Geschichte und gab Befehl, eine neue Sammlung derselben anzulegen, welche jene der Sassaniden und Samaniden übertreffen sollte. Aus allen Provinzen ließ er Aufzeichnungen und mündliche Berichte darüber herbeischaffen und nahm überaus huldvoll jeden Beitrag auf. Aus Seïstân erhielt er einen Teil des Sijar ul-Mulûk, d. h. der arabischen Übersetzung des in Pehlevi niedergeschriebenen Königsbuches, welche Ibn al-Moqaffa' im 8. Jahrhundert (2. der Hidschra) verfaßt hatte.

Als genügendes Material vorhanden zu sein schien, veranstaltete er einen förmlichen Wettbewerb, indem er den hervorragendsten Dichtern seines Hofes einzelne Stücke aus dem Königsbuch anwies, um sie in neupersische Verse zu bringen. Wer von ihnen die beste Bearbeitung lieferte, sollte das ganze Werk übernehmen. Keiner der Vielgefeierten brachte indes etwas Befriedigendes zu stande, und als der Sultan endlich 'Unçuri drängte, das ganze Werk zu übernehmen, gelangte die große Aufgabe an einen Dichter, der erst kürzlich von einer entlegenen Provinz her nach Ghazna gekommen und dem Hofe bisher völlig unbekannt war.

3. Firdûsi.

Abû-'l Kâsim Mançûr, später Firdûsi, eigentlich Firdausi, d. h. der „Paradiesische“, genannt, wurde zu Schâdâb bei Tûs in der Provinz Khorassan geboren[2]. Kein Schriftsteller giebt sein Geburtsjahr an; nach seinem

---

[1] Übersetzt ist von diesen Dichtern nur der Diwân des Minûtschihri von A. de Biberstein-Kazimirski, Menoutchehri, texte, traduction etc. Paris 1886, und einzelne Proben von Hammer-Purgstall. — Charakteristische, wenn auch nicht verbürgte Anekdoten über diese Dichter bietet *Nidhâmi-i-'Arûdi-i-Samarqandi*, The Chahâr Maqâla (The four discourses), translated by *E. G. Browne*. London 1900.

[2] Wir folgen hier den Nachrichten, welche Mohl (Le Livre des Rois. Folioausgabe I, p. XIX—XLIV; Oktavausgabe I, p. XII—LII) und Ouseley (Biographical

Gedicht muß dasselbe aber zwischen 920 und 924 fallen. Sein Vater stammte aus einer alten Dihqânsfamilie, die aber heruntergekommen war und nur mehr ein kleines Grundstück besaß, an einem Kanal, der von dem an Tûs vorbeiströmenden Fluß abgeleitet war und nicht selten, bei Hochwasser, das Grundstück beschädigte. An diesem Kanal saß der kleine Firdûsi oft und träumte den vorüberziehenden Wellen nach, und betrübte sich sehr, wenn das Wasser die nur aus Faschinen bestehende Eindämmung wegriß und so den Gärten Schaden that. Er wünschte bald groß zu sein, um einmal einen ordentlichen Steindamm zu bauen. Der Vater ließ dem talentvollen Knaben guten Unterricht zu teil werden: er lernte außer dem Neupersischen auch Pehlevi und Arabisch, letzteres so vollkommen, daß er auch in dieser Sprache dichten konnte. Sonst wissen wir von seiner Jugend nichts, als daß er sich schon vor dem achtundzwanzigsten Jahre verheiratet haben muß; denn sein einziger Sohn starb im Alter von siebenunddreißig Jahren, als er selbst fünfundsechzig Jahre zählte.

Gar sehr liebte er die Poesie; doch genügte ihm das geistreiche Gedanken- und Formenspiel nicht, welches unter den damaligen Dichtern in der Mode war. Was ihn weit mehr anzog, waren die großen epischen Erinnerungen der Vorzeit. Als er von dem vorzeitigen Tode des Daqiqi hörte, da ergriff ihn, wie er selbst erzählte, die Lust, dessen Nachfolger zu werden. Nachdem er sich lange vergeblich um eine Abschrift des alten Königsbuches umgesehen, wie es der Dihqân Danischwer in Pehlevi-Prosa niedergeschrieben hatte, verschaffte ihm endlich sein Freund Mohammed Laschkharî eine solche. Von ihm und dem Scheikh Mohammed Ma'schûk in Tûs ermutigt, begann er, im Alter von sechsunddreißig Jahren, das weitläufige Werk in neupersischen Versen zu bearbeiten, nicht von vorne an in chronologischer Reihenfolge, sondern mit freier Auswahl nach seinem Gefallen. Er begann mit dem Kampfe Feriduns gegen Zohâk, und das letzte Stück, das er mutmaßlich in Tûs ausführte, war die romantische Geschichte des Sijawusch.

Notices p. 54—99) aus persischen Quellen geschöpft haben. Die hauptsächlichsten der letzteren sind zwei persische Vorreden zum Schâhnâme, von welchen die längere auf Befehl Bâisonghurs, des Enkels Timurs, (1425—1426) geschrieben wurde. Sind sie auch nicht zuverlässig, sondern poetisch aufgeputzt, so zeigen sie uns doch den Dichter im Lichte der nationalen Überlieferung. Eine strenge, nüchterne Kritik derselben giebt Th. Nöldeke, Das iranische Nationalepos (Grundriß der iranischen Philologie II [Straßburg 1896], 151 ff.). Er stützt sich dabei auf den ältesten Prosabericht des Arûdi, der 1116—1117, also etwa ein Jahrhundert nach Firdûsis Tod, Tûs besuchte und die dortige Lokaltradition wiederzugeben scheint, aber auch wieder sehr Unwahrscheinliches erzählt. Der Bericht ist veröffentlicht von H. Ethé (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLVIII [1894], 89—94).

Zweiundzwanzig Jahre arbeitete er unverdrossen an dem gewaltigen Werke, erst ganz geheim und in aller Stille; durch Freunde gelangte indes Kunde davon in die Öffentlichkeit, und viele begehrten seine Verse zu hören. Das Lob derselben drang zu den Ohren Abû Mançûrs, des Statthalters der Provinz, welcher die bis dahin ausgeführten Stücke zu hören verlangte, großes Gefallen daran fand und den Dichter fortan so reichlich unterstützte, daß er ohne jede Sorge sich ganz der Fortsetzung widmen konnte. So wurde er achtundfünfzig Jahre alt, als ihn eine günstige Fügung an den Hof des neuen Herrschers von Persien, des Sultans Mahmûd in Ghazna, brachte.

Über den Grund seiner Reise dahin kamen verschiedene Überlieferungen in Umlauf. Nach der einen wurde seine Familie von dem neuen Statthalter in Tûs hart bedrückt. Sultan Mahmûd aber stand im Rufe großer Gerechtigkeitsliebe, und so entschloß sich Firdûsi, selbst an dessen Hof zu gehen und sich Recht zu verschaffen, indem er seinen Bruder Massûd mit der Sorge für den greisen Vater betraute. Er kam gerade in Ghazna an, als Mahmûd seinen sieben Hofdichtern je ein Stück der altpersischen Königsgeschichte zum Wettbewerb in Arbeit gegeben hatte.

Nach einem andern Bericht war der Ruf seines Namens schon vorher nach Ghazna gedrungen, und der neue Statthalter von Tûs, Arslân Khân, erhielt Befehl, ihn an das königliche Hoflager zu senden. Der Dichterfürst ʿUnçuri fürchtete indes, von dem neuen Stern verdunkelt zu werden, und verschwor sich mit dem Wezir Badîʿ-ud-din, ihn vom Hofe fernzuhalten. Unterwegs wurde Firdûsi in Herât von einem Boten gemahnt, nicht weiter zu reisen, da der Sultan seiner bereits vergessen habe und er deshalb nicht auf günstige Aufnahme zu rechnen haben würde. Firdûsi wartete jedoch in Herât zu. ʿUnçuri überwarf sich mit dem Wezir, und der letztere lud Firdûsi von neuem ein und entdeckte ihm zugleich die frühere Intrigue. Andere Anekdoten malen weiter aus, wie Firdûsi, in Ghazna angekommen, von den übrigen Dichtern sehr mißgünstig aufgenommen und nach Möglichkeit zurückgedrängt, endlich dazu gelangte, seine Talente vor Mahmûd zu zeigen und dessen Gunst zu gewinnen.

Aus den Proben, welche Firdûsi aus seinen bisherigen Dichtungen gab, erkannte Mahmûd bald seine außerordentliche Begabung für das geplante epische Werk, an dem die übrigen Dichter des Königshofes sich bis dahin umsonst versucht hatten. Er ließ ihm deshalb alle dafür gesammelten Materialien zur Verfügung stellen und gab ihm eine prachtvolle Wohnung, welche unmittelbar an den Königspalast selbst stieß und durch eine Thüre mit dem königlichen Privatgarten in Verbindung stand. An die Wände seines Gemaches ließ er Bilder der alten Helden und Könige, Schlachten und Jagdscenen aus der alten Königsgeschichte malen, mit Waffenrüstungen aller Art, Pferden und Dromedaren, Tigern und Elefanten. Gegen Störung

durch Fremde ward der Dichter sorgfältig geschützt; nur Ayâz, der Günstling Mahmûds, und ein Sklave hatten freien Zutritt zu seinem Gemache. Die Dichtung wurde stückweise bei Hofe vorgetragen, mit Musik und mimischer Begleitung, wie die Perser es liebten. Mahmûd schwärmte in der ersten Zeit in leidenschaftlicher Bewunderung und erklärte, noch kein Dichter habe die alten Sagen so zu neuem Leben erweckt wie Firdûsi; er erfülle alle seine Zuhörer mit dem Heldengeist der alten Zeiten. Er befahl seinem Schatzmeister Hassan Maimandi, dem Dichter für je tausend Doppelverse tausend Goldstücke auszuzahlen; Firdûsi war indes nicht höfisch genug, um das Glück gleich beim Schopf zu fassen, sondern wollte erst nach Vollendung des ganzen Werkes bezahlt sein. Er selbst schwelgte in Begeisterung über den türkischen Eroberer, bei dem er so freundliche Aufnahme gefunden, und sang feurig sein Lob, nicht nur in der Einleitung zu dem ganzen Werke, sondern fast bei jedem neuen Abschnitt wieder. Alle Helden verblaßten da gegen den einzigen Mahmûd, in welchem ihre Größe, ihr Heldenmut, ihre Siege sich erneuerten.

Der erste Sonnenglanz der fürstlichen Huld dauerte indes nicht allzu lange. Firdûsi fand Neider und Feinde. Der Schatzmeister Hassan Maimandi selbst schloß sich denselben an, und der Dichter wurde nach und nach dermaßen vernachlässigt, daß er sich nach siebenjährigem Aufenthalt an dem üppigen Hofe zu der Klage berechtigt fühlte: „So habe ich fünfundsechzig Jahre in Armut, Not und Mühe hingelebt.“ Er erhielt vom Hofe nicht so viel, daß er damit anständig hätte auskommen können. Privatleute, wie ʿAlî der Dilemite und Husain, der Sohn des Kalib, versorgten ihn mit Nahrung, Kleidung und so viel Geld, daß er sich ungestört der Fortsetzung seines Werkes widmen konnte. Auch diese Geschenke waren jedoch seinen Neidern schon zu viel. Da einer seiner Gönner, Husain, Schiʿit war, klagten sie ihn ebenfalls an, daß er kein orthodoxer Moslim sei, und nötigten ihn zu der Erklärung: „Ich bin der Sklave der Familie des Propheten; ich verehre den Staub an den Füßen ʿAlis; ich wende mich nicht an andere: so lautet meine Rede.“ Auch sein poetisches Talent wurde bekrittelt, seine bisherigen Leistungen herabgesetzt. Schmerzlicher als alle die Angriffe traf den alternden Dichter der unerwartete Tod seines einzigen Sohnes. In einer Episode seiner großen Dichtung redete er ihn ungefähr also an:

So lang sind wir den gleichen Weg gegangen,
Warum bist du so plötzlich mir enteilt,
Hast einen andern Reiseplan umfangen,
Der du mein Leiden tröstend stets geteilt? —
Du hast wohl jüngre Freunde angetroffen —
Ich darf dich nimmer zu erreichen hoffen? —

So früh, ach! kaum mit dieser Welt bekannt,
Hat sich der Jüngling von ihr abgewandt
Und ließ mich hier in meinem Mißgeschick,
Mit blut'gem Herzen, thränenvollem Blick.
Ins Land des Lichts ist er vorausgegangen,
Den alten Vater dort einst zu empfangen.
Und bin ich einsam auch seit vielen Jahren,
Verlassen längst von meiner Freunde Scharen,
Du schauest harrend, sehnend auf mich nieder,
O lieber Sohn! — bald sehen wir uns wieder!

Obwohl tief gebeugt, arbeitete der wackere Greis doch unermüdlich an seinem riesigen Werke weiter. Er stand dem achzigsten Jahre nahe, als er es endlich zum Abschluß brachte. Es umfaßte nun die ganze Sage und Geschichte Altpersiens bis zum Tode des letzten der Sassaniden, nach seiner eigenen Angabe in 60000 Doppelversen, also 120000 Versen, an Umfang fast achtmal so groß als die Ilias.

Als ehrlicher Mann, der seine Aufgabe gelöst, durfte Firdûsi erwarten, daß der im Überfluß schwelgende Mahmûd das gegebene Versprechen erfüllen und ihm die 60000 Goldstücke zu teil werden lassen würde. Allein die rosige Fürstenlaune, in welcher der Sultan das Versprechen gegeben, war längst entschwunden. Die Intriguen der Höflinge hatten ihre Wirkung gethan. Statt 60000 Goldstücke ließ der Selbstherrscher dem Dichter 60000 Silberstücke anweisen. Doch Firdûsi war kein Hofschranze, der so mit sich spielen ließ. Er hatte nicht umsonst sein ganzes Leben lang den Rittersinn und die Heldengröße der Vorzeit studiert. Auch er besaß Selbstgefühl, Mut und edeln Trotz. Er war eben aus dem Bade gestiegen, als ihm die jämmerliche Schenkung zukam. Er besann sich nicht lange. Ein Drittel der Summe wies er dem Bademeister zu, ein Drittel dem Boten, der ihm die Schenkung angekündigt hatte, das letzte Drittel gab er für ein Glas Fuqâ', eine Art Bier, dem nächsten Schenkwirt und ließ dem Sultan sagen, daß er sein großes Werk nicht für Geld feil habe. Dem Despoten war so etwas unerhört. Er tobte vor Wut über solche Frechheit und gab Befehl, Firdûsi von einem Elefanten zerstampfen zu lassen. Es gelang jedoch seinem Günstling Ayâz, der Firdûsi sehr zugethan war, die sofortige Ausführung des Befehls zu verhindern und Mahmûd zu beruhigen. Allein Firdûsi hatte fürder keine Ruhe mehr in Ghazna und sann nur mehr darauf, unbemerkt zu entkommen. Nachdem er eine bittere Satire auf den treulosen Tyrannen abgefaßt und dieselbe in sichere Hände niedergelegt hatte, verkleidete er sich als Derwisch und entkam glücklich aus der ihm verhaßt gewordenen Stadt. Die Satire ist eine der kräftigsten Lektionen, die je einem übermütigen Gewaltherrscher von einem wehrlosen Dichter erteilt worden sind.

Schah Mahmûd! Welterob'rer, Siegesstern!
Scheust du mich nicht, so scheue Gott den Herrn!
Weil dir zu Füßen liegt die ganze Erde,
Fragst du: Wozu die Klage, die Beschwerde?
Weißt du denn nicht, ich führ' ein gutes Schwert,
Und du schiltst gottlos mich und sinnbethört!
Du nennst ein Schaf mich; doch ich bin ein Leu,
Und ruf' dich in die Schranken, frank und frei.

Man raunt dir zu, daß ich, voll schlechter Lehre,
Zum Schein nur Mohammed und Ali ehre:
Ich bin ihr Knecht, treu bis zum jüngsten Tage,
Ob man den Kopf mir auch vom Rumpfe schlage —
Ich werd' sie liebend meine Meister heißen,
Ließ' auch der König mich in Stücke reißen;
Ich werd' verehrend stets die Ihren grüßen,
Ihr Loblied singen treu zu Alis Füßen.
Nichts Schlechteres sich hier auf Erden regt
Als einer, der nicht Lieb' zu Ali hegt!

Ein Elefant soll mich zu Brei zermalmen,
Drohst du, daß blutig meine Glieder qualmen:
Ich fürchte nicht, mein Herz schlägt ruhig noch,
Ich liebe Mohammed und Ali doch!
Was spricht er, der die Botschaft uns gebracht,
Uns Satzung und Verbot hat kund gemacht?
„Ich bin die Stadt der hehren Gottesworte,
Und Ali ist der Wahrheit heil'ge Pforte."
Das ist, ich sag' es laut und sonder Wanken,
Der Wahrspruch des Propheten, sein Gedanken;
Ich hör' ihn klar. Ist Weisheit dir und Sinn,
So stell dich auf die Seite beider hin.
Naht Unheil dann, wohlan, es treffe mich —
In diesem Glauben leb' und sterbe ich.
Dir gilt mein Wort, und du sollst es verstehen,
Und nimmer werd' ich meine Rede drehen.
Wenn Mahmûd sich von diesem Pfade kehrt,
Ist sein Verstand kein Körnchen Gerste wert.
Und weil im Jenseits Gott wird auf den Thron
Erheben Mohammed und seinen Sohn,
Werd' hundert Kön'ge, Mahmûd, einst dir gleich
Ich schützen in des Himmels lichtem Reich,
Wofern mein Wort mir Pfand und Zeugnis giebt,
Daß ich Ali mit Mohammed geliebt.
Solang die Welt steht, wird sie Kön'ge schauen,
Und Kön'ge werden meinen Worten trauen:
Von Tûs Firdûsi war den Reinen hold,
Schrieb diese Dichtung nicht in Mahmûds Sold;
Im Namen Mohammeds und Alis nur

Reiht' ich der Weisheit Wort zur Perlenschnur.
Als kein Firdûsi war auf dieser Welt,
Konnt' sie ihn kaufen nicht für all ihr Geld.

Du hast mein Buch nicht ordentlich erwogen;
Verleumder, Schmeichler haben dich betrogen.
Doch wer auch immer hat geschmäht mein Dichten,
Der Himmel über uns, er wird ihn richten!
Der Kön'ge Ruhm hab' ich so treu besungen,
In jahrelangem Dienst um Dank gerungen,
Und da als Greis den Achtzig zu ich wanke,
Da scheitert mir der Hoffnung letzte Planke.

In zweimal sechzigtausend schönen Zeilen
Sang ich von Schlachtgewühl, von Schwertern, Pfeilen,
Von mächt'gen Degen, Keulen und Geschossen,
Von Helm und Panzer, reichgeschmückten Rossen,
Von Meer und Land, von Wüsten glutverbrannten,
Von Leu und Wolf, von Tigern, Elefanten,
Von Drachen, Krokodilen, Zauberei,
Und von der Diwe grimmem Racheschrei.
Ich sang der kühnen Recken edles Trachten,
Die Kampfeslöwen im Gewirr der Schlachten,
Der Herrscher Herrlichkeit im Glanz der Krone,
Tus, Selm und Afrasiab auf ihrem Throne,
Und König Kei Kobad und Feridun,
Und Zohak, fähig nur zum Bösesthun,
Gerschasp und Sam, den Sohn des Neriman,
Ein jeder siegreich stets als Pehlewan,
Huscheng und Tahmuras, den Diwbekrieger,
Minutschehr und Dschemschid, den Weltbesieger,
Und Kei Kawus und Kei Khosru, die biedern,
Und Rustem mit den eisenstarken Gliedern,
Guderz mit seinen achtzig tapfern Söhnen,
Die kühn im Feld des Ringspiels Siege krönen,
Lohrasp, den Sipehdar Zerir, Guschtasp,
Und, sonnengleich im Sternenkranz, Dschamasp.
Auch Darab sang ich, Bahman, Alexander,
Die Weltbeherrscher alle nacheinander,
Den König Ardeschir, den hochgemuten,
Schahpur, Bahram und Nuschirwan, den Guten.
Die Helden all, wie einst im Lauf der Zeiten,
Mit stolzem Haupt durch meine Dichtung schreiten.
Sie waren längst dem Grabe übergeben,
Da rief mein Lied sie auf zu neuem Leben.
O König! Auch dein Name müßte sterben:
Mein Sang nur wird der Nachwelt ihn vererben.
Denn wenn Paläste auch und Königshallen,
Vom Sturm gepeitscht, in Schutt und Trümmer fallen,

Was ich gebaut, wird kein Orkan verwehn,
Wird nach Jahrhunderten noch glorreich stehn,
Und weiter geht mein Lied von Hand zu Hand,
Und jeder liest's, dem Allâh gab Verstand.

In Not lebt' ich, Entbehrung, Müh' und Pein
An fünfunddreißig Jahr' — die Schuld war dein!
Denn frohes Glück stand durch dein Wort mir offen:
Vom Herrn der Welt, was konnt' ich nicht erhoffen?
Da hat der Feind sich an dein Ohr geschlichen
(Auf ewig sei ihm Glück und Heil entwichen!)
Und hat vergiftet, was ich sprach und that,
Mich angeschwärzt durch schändlichen Verrat.
Hätt'st als gerechter Richter du gerichtet,
Du hättest nie geglaubt, was er erdichtet;
Du kanntest mich, sahst, wie ich mit Geduld
Der Welt bezahlte des Talentes Schuld.
Durch meines Liedes süße Zaubermacht
Strahlt neu die Welt in Paradiesespracht,
Was keinem Dichter ist vor mir gelungen;
Denn keiner hat so lebensvoll gesungen.
Sie häuften endlos Verse ohne Zahl;
Wer spricht von ihnen heute allzumal?
Doch dreißig Jahre ruhte nicht mein Streben,
Bis Persien kam im Lied zu neuem Leben.
Und hätt' nicht Geiz des Königs Herz verzehrt,
Am Königsthrone ständ' ich hochgeehrt.
Doch weil er selbst nicht war zum Thron geboren,
Kennt er nicht Fürstensitte, auserkoren.
Wär' sein Erzeuger König nur gewesen,
Er hätt' ein Diadem auch mir erlesen.
Hätt' eine Fürstin ihn zur Welt gebracht,
Mit Gold und Silber wär' ich reich bedacht.
Doch weil die Seinen allen Adels bloß,
Begreift er nicht, was edel ist und groß:
Der Edelmut Mahmûds, des großen Lichts,
Ist nur ein Nichts — und weniger als nichts!

Nach treuem Fleiß von langen dreißig Jahren
Hofft' reichen Lohn zum Dank ich zu erfahren,
Von Not und Sorgen frei, gemach zu leben,
Vor Fürsten stolz mein freies Haupt zu heben.
Da öffnet seinen Riesenschatz er mir
Und zahlt mich aus — — mit einem Glase Bier!
Der Reichtum einer Welt ward ihm zu teil:
Für ein Glas Bier bin diesem Herrn ich feil!
Ich trank es unterwegs — wohl war es wenig,
Doch immer mehr wert als ein solcher König,
Der nicht Gesetz, nicht Treu', nicht Glauben hegt,

Dem sich kein Königssinn im Herzen regt.
Ein Sklavensohn kann nimmer fürstlich denken,
Mag man dem Vater auch die Krone schenken.

Unwürd'ge preisen, hoffend sie verehren,
Heißt: eine Schlange sich am Busen nähren.
Pflanz einen bittern Baum in Edens Garten,
Ermüde nicht, mit Honig sein zu warten,
Mit Paradiesesströmen ihn zu wässern,
Die bittre Frucht — du wirst sie nicht verbessern.
Wie wenig Ambra süß dein Kleid durchhaucht,
Von wenig Kohle wird es schwarz beraucht.
Nur Böses quillt aus einem bösen Quell,
Und Nacht bleibt Nacht und kann nicht werden hell.
Unreingebor'ne meide drum mit Fleiß:
Kein Wasser wäscht die Haut des Negers weiß,
Und Hoffnung sich aus trübem Bronn verschreiben
Heißt: sich mit Staub ein krankes Auge reiben.
Hätt' wahrem Ruhm der König nachgetrachtet,
Der Weisheit Worte hätt' er nicht verachtet,
Der Vorzeit Brauch, der alten Herrscher Sitten,
Wie ich sie schilderte, nicht überschritten.
Er hätte nicht mein Hoffen und mein Beten,
Mein ganzes Lebenswerk so schnöd zertreten.
Drum schrieb ich diese mächt'gen Verse nieder,
Daß bess'rem Rat der König lausche wieder,
Daß künftig er der Macht des Wortes denke
Und nimmer wieder einen Dichter kränke,
Der Mahnung folgend, die ein Greis ihm giebt,
Wenn seinen eignen Ruhm er wirklich liebt.
Denn wehrlos ist der ärmste Dichter nicht,
Sein Spott verfolgt dich bis zum Weltgericht;
In Asche trauernd, noch am jüngsten Tage
Vor Allähs Thron erneur' ich meine Klage:
„Herr, laß ihn ewig in der Hölle brennen,
Mir ew'ge Himmelswonne zuerkennen!"[1]

Firdûsi übergab die Satire einem Freunde, der sie dem Schâh Mahmud zwanzig Tage nach seiner Abreise in die Hände spielen sollte. Das geschah.

Hoch wallte der Zorn des Sultans auf, als er Firdûsis Flucht vernahm; noch mehr ergrimmte der Gewaltige, als er die Verse las. Er ließ Firdûsi alsbald nachsetzen; allein der Flüchtling hatte schon einen zu bedeutenden Vorsprung gewonnen. Doch schwebte er in großer Gefahr; denn nach keiner Richtung hin gab es irgend einen Herrscher, der ihn gegen den

[1] Die Übersetzung folgt dem Texte Mohls. Die Handschriften sind sonst sehr verschieden; in einigen hat das Gedicht nur 30 Verse, in andern 100 oder 101, eine kommt bis zu 160 Versen.

Zorn Mahmûds hätte sicherstellen können. Obwohl der Dichter an vielen Orten herzliche Teilnahme fand, wagte ihm doch niemand bleibend Zuflucht zu gewähren. Über sein unstetes Wanderleben gehen die Berichte auseinander. Wahrscheinlich wandte er sich zuerst nach Mazenderân, der schmalen Küstenprovinz am Kaspischen Meer, welche in den alten Heldensagen eine große Rolle spielt. Kabûs, der Fürst von Dschurdschân (Hyrcania), nahm ihn freundlich auf, veranlaßte ihn jedoch aus politischem Bedenken, bald wieder weiterzuziehen. So wanderte der greise Dichter nach Baghdâd, der einst so berühmten Khalifen- und Musenstadt, wo ihn niemand kannte. Ein mitleidiger Kaufmann gewährte ihm Unterkunft und empfahl ihn dem Wezir. Ein arabisches Gedicht, das er auf denselben machte, gewann ihm dessen Gunst in solchem Grade, daß er in seine eigene Wohnung aufgenommen und dem Khalifen al-Qâdir-Billâh vorgestellt wurde. Der Khalife empfing ihn mit Wohlwollen, und ein Lobgedicht von etwa tausend Beits (Doppelversen) verschaffte dem hartbedrängten Flüchtling neue Gunst. Nur fand es der Khalife als Haupt des Islâms tadelnswert, daß der Dichter früher die in Götzendienst versunkenen Könige und Helden der alten Feueranbeter verherrlicht habe, und wünschte, daß seine Poesie künftig mehr dem Geist und den Ideen des Islâms entspräche. So wählte sich Firdûsi denn als neuen Stoff die im Korân selbst enthaltene Geschichte von Jusuf und Zalikhâ, welche damals schon in der ganzen islamitischen Welt — gemäß den Worten des Korâns selbst — als die schönste aller Geschichten galt und später noch von vielen Dichtern behandelt wurde. Seine Bearbeitung (die etwa 9000 Doppelverse zählt, also ungefähr so umfangreich wie die Ilias) ist neben derjenigen Nizâmis wohl die vollendetste epische Fassung, die der ursprünglich biblische Stoff in Persien gefunden hat. In reichstem Maße entfaltet der schwergeprüfte Greis auch hier noch seine poetische Gestaltungskraft; allein tiefe Wehmut ergreift uns, wenn er, seinem tragischen Lebenslos erliegend, in dem schmerzlichen Prolog sein großes Heldengedicht — und mit ihm sein ganzes Leben als Thorheit verurteilt und seine ganze Vergangenheit gleichsam selbst zerstört.

Durch das neue Werk gelangte Firdûsi mit Recht zu neuem Ruhm. Doch trat er damit aus dem ihn schützenden Dunkel heraus. Mahmûd erfuhr jetzt von seinem Aufenthalt und verlangte seine Auslieferung. Der Khalife hatte nicht den Mut, ihn zu beschützen, doch auch nicht die Feigheit, ihn auszuliefern. Der einzige Ausweg war, den Dichter wieder unsichtbar werden zu lassen. Abermals mußte der unglückliche Dichtergreis verkappt, schutzflehend von einem Land zum andern fliehen. Er zog zuerst nach Ahwâz, der Hauptstadt von Irâk 'Adschemi, dann nach Kûhistân, wo der Statthalter Naçr Lâk ihn in feierlichem Aufzug empfangen ließ; er mahnte ihn aber davon ab, noch irgend etwas gegen Mahmûd zu schreiben. Als der Dichter das versprach und ihm sogar alle Verse ablieferte, die er noch

wider den König geschrieben, trat Naçr Lâk entschieden bei Mahmûd für ihn ein, und es gelang ihm wirklich, den Groll und Zorn des Herrschgewaltigen zu überwinden. Auch andere Freunde des Dichters wirkten zu seinen Gunsten. Hassan Maimandi, sein größter Gegner, fiel in Ungnade und wurde zum Tode verurteilt. Der greise Dichter ging jedoch nicht nach Ghazna zurück, sondern wollte seine letzten Lebenstage in seiner Vaterstadt Tûs verbringen. Als armer Flüchtling langte der größte Dichter des Orients, der Ruhm der Ghaznavidenzeit, wieder in seiner Vaterstadt an und starb hier bald als Greis von dreiundachtzig Jahren. Nach einer der vielen Anekdoten, mit welchen die Sage sein Leben umsponnen, begegnete ihm, als er, den Einwohnern unbekannt geworden, durch die Straßen schritt, ein Kind, das den schlimmsten Vers aus seiner furchtbaren Satire auf Mahmûd vor sich her sang. Da stieß er einen Schrei aus und fiel ohnmächtig nieder. Bald darauf trat der Tod ein. Als man ihn zu Grabe trug, traf am entgegengesetzten Stadtthore eben die Karawane aus Ghazna ein, die ihm zum Zeichen voller Versöhnung und Anerkennung die einst versprochenen 60000 Goldstücke bringen sollte. Seine Verwandten sollen die Summe, ganz nach seinem früheren Wunsche, darauf verwandt haben, den Kanal an seinem Vaterhause mit einem Steindamm zu versehen und eine Karawanserei in der Stadt zu bauen. Ein kleiner Kuppelbau bezeichnete noch im Anfang des 19. Jahrhunderts das Grab des Dichters zwischen den Trümmern seiner längst verfallenen Heimatstadt[1].

4. Das Schâhnâme.

Das schönste Denkmal, das Firdûsi hinterlassen, ist sein großes Königsbuch, das Schâhnâme. Dasselbe ist freilich kein Epos, das der Definition des Aristoteles und den gewöhnlichen Kunstüberlieferungen der abendländischen Völker entspricht. Gleich alten Reichsannalen ist es nach Königen gruppiert, mit genauer Angabe, wie lang ein jeder regiert habe. Es ist in dem einförmigen Metrum Mutakârib

◡ — — ◡ — — ◡ — — ◡ —

geschrieben: jeder Vers reimt sich in männlichem Reim mit dem folgenden, und so scheint das Werk auf den ersten, oberflächlichen Blick weiter nichts

[1] So manche Einzelheiten der späteren persischen Überlieferung auch durch Nöldekes Untersuchungen beseitigt oder in Zweifel gerufen werden, so bleibt die eigentliche Hauptsache, das tragische Los des größten persischen Dichters, doch unerschüttert. Er hat dafür, daß er in seinem Nationalepos den türkischen Sultan Mahmud verherrlichte, den schnödesten Undank geerntet, wurde vernachlässigt, kaum unterstützt, machte seinem schwergekränkten Herzen endlich in der gewaltigen Satire Luft, mußte Hof und Land fliehen und starb, fern von dem Glanze des Ghaznavidenhofes, in dem einsamen Tûs, seiner Heimatstadt. Wie Arûdi erzählt, schenkte der Sultan der

als eine ungeheure Reimchronik zu sein, welche schon durch ihren Umfang, die Einfachheit und Eintönigkeit des Versmaßes und die Fremdartigkeit der Namen den Abendländer abzustoßen geeignet ist. Dringt man indes etwas tiefer ein, so gewahrt man bald, daß Firdûsi die Aufgabe des Dichters von jener eines prosaischen Chronisten gar wohl zu unterscheiden wußte und daß er die erstere in wahrhaft großartiger Weise erfüllt hat. Die lange Königsliste gestaltet sich zu einem engverschlungenen Gewebe von drei großen Sagenkreisen, von welchen der erste die eigentliche alte Heldensage von Iran, der zweite die griechisch-orientalische Darius-Alexandersage, der dritte die Sagengeschichte der Sassaniden umspannt, welche alle drei, als Akte eines gewaltigen Völkerdramas, ineinander greifen und deren eigentlicher Held das alte Persien selbst ist. Wir begegnen wohl zahlreichen geschichtlichen Zügen, aber keiner eigentlichen Geschichte. Die uns bekanntesten Gestalten, Cyrus, Kambyses, Darius Hystaspis, Xerxes, fehlen gänzlich; andere uns wohlbekannte, wie Alexander und die berühmtesten der Sassaniden, sind durch den orientalischen Geist in halbmythische Sagenhelden verwandelt. Der persische Volksgeist selbst hat seine alte Geschichte in den Wirren der Jahrhunderte zu prachtvollen Heldensagen umgeschaffen und mit dem Zauber der Poesie umwoben. Die einzelnen Teile sind nicht mosaikartig aneinander gereiht, sondern lebendig miteinander vereinigt, von einem Geiste, einer Seele beherrscht. In der Volksphantasie verbanden sich die verschiedenen Herrschergeschlechter zu einem einzigen, aus der ältesten Sage emporgewachsenen Stamm, um den alle übrigen Heldenüberlieferungen sich lebensvoll emporrankten. Dieses Werk der jahrhundertelang schaffenden Volksüberlieferung hat durch den Dichter Firdûsi dann seinen vollen künstlerischen Ausdruck erhalten[1].

Tochter des Dichters nach dessen Tode 60 000 Dirhems; diese nahm aber die Gabe nicht für sich an, sondern überwies sie an die Stadt zur Errichtung einer Herberge und eines Brunnens.

[1] Über die Handschriften vgl. Nöldeke, Grundriß der iranischen Philologie II, 195—206. — Gedruckte Ausgaben von *Lumsden*, The Shah namu. Vol. I. (kl. Folio.) Calcutta 1811 (blieb unvollendet). — *Turner Macan*, The Shah nameh. 4 vols. 4°. Calcutta 1829. — *Julius Mohl*, Le Livre des Rois. 7 vols. fol. Paris 1838—1878 (der letzte Band von Barbier de Meynard). — *Vullers*, Firdusii Liber Regum. 3 tomi. 8°. Lugduni Batavorum 1877—1884 (fortgesetzt von Landauer, aber noch unvollendet).

Übersetzungen: Vollständige in französischer Prosa von Julius Mohl in seiner großen persischen Ausgabe, dann separat herausgegeben von Barbier de Meynard. 7 vols. 8°. Paris 1877—1878. Vollständige in italienischen Versen von Italo Pizzi: Il Libro dei Re. 8 volumi. Torino 1886—1888. — Unvollendete in deutschen Versen von Fr. Rückert, Firdosi's Königsbuch. Aus dessen Nachlaß herausgeg. von E. A. Bayer. 3 Bde. Berlin 1890—1895 (reicht bis König Guschtasp einschl.). — Englischer Prosaauszug aus dem Ganzen mit Proben in Versen (nach dem verkürzten türkischen Schâhnâme des Tavakkul Bey) von

Was die homerischen Gedichte für die griechische Literatur, das wurde das Schâhnâme deshalb für die persische, das ewig junge, unübertroffene Nationalgedicht, der Ansatzpunkt einer ausgebreiteten cyklischen Dichtung, das unerschöpfliche Vorratshaus der späteren Epik, ein stets lebendiger Quell der Anregung auch für die lyrische und didaktische Poesie, der mächtige Wurzelstock der eigentlich nationalen persischen Literatur.

In türkische Verse wurde es von Tatar 'Ali Effendi um das Jahr 1511 übersetzt, in türkische Prosa von Mehdi um 1621; einen arabischen Prosaauszug veranstaltete Qawwâm-ud-Din aus Isfahan um 1710.

In das Abendland drang die große persische Dichtung erst am Ende des 18. Jahrhunderts. Derselbe englische Oberrichter Sir William Jones, welcher Europa mit der Çakuntalâ Kâlidâsas bekannt machte, teilte auch die ersten Auszüge und Proben aus Firdûsi mit. Im Auftrag der Ostindischen Kompagnie begann Lumsden in Calcutta 1811 eine gedruckte Ausgabe, welche indes nicht über den ersten Band hinauskam; erst 1829 vollendete Turner Macan, ebenfalls in Calcutta, eine solche in vier Bänden.

Wie es Friedrich von Schlegel war, der das Mahâbhârata und das Râmâyana zuerst in Deutschland einführte, so war es Joseph von Görres, welcher den ersten Schritt that, das Schâhnâme in Deutschland einzubürgern, indem er in zwei Bänden einen Abriß der gewaltigen Dichtung lieferte, der sich stellenweise einer Übersetzung nähert, stellenweise den Inhalt nur im Auszug wiedergiebt, noch heute aber das beste Hilfsmittel bietet, einen Einblick in das Ganze zu gewinnen. Mohl sagt von seinem Werke: „Es ist ein sehr genauer Auszug aus Firdûsi und bis heute die einzige Arbeit, welche eine richtige Idee von dem Werke giebt. Man mag unzweifelhaft den Ideen, welche der Verfasser in seinem Vorwort entwickelt, seine Zustimmung versagen und einzelnes an seiner Übersetzung kritisieren; aber man muß anerkennen, daß die Auszüge mit einem feinen Sinn für epische Poesie gemacht sind."

J. Atkinson, The Sháh Námeh. London 1832. — Deutscher Prosaauszug von Joseph v. Görres, Das Heldenbuch von Iran. 2 Bde. Berlin 1820. — Auswahl größerer Stellen in deutschen Versen von Ad. Fr. v. Schack, Das Heldenbuch von Iran, metrisch übersetzt. Berlin 1851; Epische Dichtungen aus dem Persischen. Ebd. 1853. Beide Werke vereint und vermehrt als „Heldensagen von Firdusi". Ebd. 1865.

Abhandlungen über das Schâhnâme. Das Umfassendste und Gediegenste vom kritisch-philologischen Standpunkt aus bietet Nöldeke, Das iranische Nationalepos (Grundriß der iranischen Philologie II, 130—211); dagegen gewähren die Einleitungen von Mohl, Görres und v. Schack einen tieferen Einblick in den eigentlichen poetischen Wert der großen Dichtung. Pizzi (L'Epopea persiana. Firenze 1888) hat das Verdienst, Firdûsi auch in Italien bekannt gemacht zu haben.

Vgl. *F. J. Goldsmid*, On translations from and into Persian (Transactions of the IX. Intern. Congress of Orientalists II [London 1893], 491—504).

Görres war es hauptsächlich um den sagengeschichtlichen Inhalt des Epos zu thun. Nur von dem ersten Teile gab er deshalb eingehendere Auszüge, in sehr poetischer Sprache, in einem der mittelalterlichen Epik nachgebildeten Deutsch, doch in Prosa, ohne einen Versuch, Reim und Metrum nachzubilden. Das war der Punkt, an welchem der sprachgewandte und dichterisch begabte Graf Adolf Friedrich von Schack einsetzte. Er drängte Görres' Werk in einen viel kürzeren Abriß zusammen, wählte dann aus dem ersten Teil der Dichtung, der eigentlichen „Heldensage", eine Reihe der schönsten Stellen aus und übersetzte sie, zwar nicht in dem schwierigen Metrum des Originals, aber doch in prächtigen, gereimten Verszeilen, die ungefähr der Länge des persischen Verses entsprechen. Seine Übersetzung giebt einigermaßen die kunstvolle Form der persischen Dichtung wieder, aber den naiven, altväterlichen Ton der Erzählung hat Görres besser getroffen.

Ein dritter Deutscher, Julius Mohl, machte endlich das Studium des persischen Königsbuches zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe, indem er, mit französischer Staatsunterstützung, eine sorgfältige kritische Ausgabe des persischen Textes nebst französischer Übersetzung herstellte, welche, in prachtvoller Ausstattung, in sechs Foliobänden 1838 bis 1868 zu Paris erschien. Den abschließenden Band, an welchem ihn nach fast vierzigjähriger Arbeit der Tod überraschte, veröffentlichte sein Schüler Barbier de Meynard.

Den bedeutsamsten Kritiker fand Mohl an dem ausgezeichneten Dichter und Orientalisten Friedrich Rückert, der sich aber nicht begnügte, zu Mohls Ausgabe und Übersetzung Verbesserungsvorschläge zu machen[1], sondern selbst Hand anlegte, um durch eine wahrhaft poetische Übersetzung das herrliche Denkmal des Orients dem deutschen Volke näher zu bringen. Trotz seiner außerordentlichen Sprachkenntnis und Sprachgewandtheit hat er nur etwa die Hälfte des Werkes in einem ersten Entwurf bewältigt, und derselbe ist bis vor wenigen Jahren ungedruckt geblieben und jetzt erst endlich veröffentlicht.

Eine große Schwierigkeit für eine Gesamtübersetzung lag darin, daß kaum eine Handschrift des Gedichtes der andern völlig entspricht. Fast jeder Abschreiber fühlte sich bemüßigt, Einschaltungen und Auslassungen vorzunehmen.

Etwas seltsam ist es immerhin, daß in Deutschland, wo so viel von „Weltliteratur" gesprochen wird, ein unbedeutender Nachklang der spätesten persischen Lyrik, wie Bodenstedts „Mirza-Schaffy" ist, es in fünfzig Jahren zu mehr als 430 Auflagen bringen konnte, während Görres' prachtvolle Schrift über das „Heldenbuch von Iran" seit fünfundsiebenzig Jahren nie neu auf-

[1] Fr. Rückert, Bemerkungen zu Mohls Ausgabe des Firdûsi (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VIII, 239—329; X, 127—282).

gelegt worden ist, Schacks „Heldensagen“ seit 1851 nur drei Auflagen erlebt haben, das schönste epische Werk des Orients aber noch niemals ganz ins Deutsche übersetzt worden ist. Hätte Firdûsi in kurzen Verschen sich über die „Pfaffen“ lustig gemacht und „Wein und Weiber“ empfohlen, so hätte wohl auch ihm ein günstigeres Los geblüht.

Drittes Kapitel.

Die Heldensage von Iran im Schâhnâme.

Der umfangreichste und zugleich poesievollste Teil des persischen Königsbuches ist unzweifelhaft der erste, welcher die alte Heldensage von Iran behandelt und weit über die Hälfte, nach anderer Abgrenzung fast zwei Drittel der gesamten Dichtung umfaßt. Mit den Tagen der Urzeit hebt der Sänger an und schildert uns in großen, titanischen Zügen die erste Entwicklung menschlicher Gesittung bis zur Höhe einer goldenen, paradiesischen Zeit, dann den jähen Fall der Menschheit durch Stolz und Vermessenheit und endlich den stets sich fortspinnenden Kampf zwischen gut und böse, der in dem Weltkrieg zwischen Iran und Turan seinen Ausdruck findet. Gewaltige Schlachtenbilder und Kampfscenen erinnern an die Ilias, seltsame Wanderfahrten und Streifzüge an die Odyssee, urwüchsige Heldengestalten an das Nibelungenlied, Rittertum und Ritterabenteuer an die höfischen Epen des Mittelalters, phantastischer Märchenzauber an „Tausend und eine Nacht“. Haß und Liebe, Lust und Leid, Scherz und Ernst begegnen sich in buntem Wechsel; doch waltet über dem Ganzen ein tiefer, religiöser Ernst vor, da und dort von Anklängen an die Uroffenbarung, dann wieder von Vorstellungen des Avesta, vorherrschend indes von dem Monotheismus des Korans getragen, der die Dichtung wohl hoch über die echt heidnischen Fabeln der Inder emporhebt, aber doch von der Ideenwelt des Christentums noch weit entfernt bleibt und auf die großen Rätsel des Menschenlebens keine Antwort weiß als stumme Ergebung in das allgemeine Los der Vergänglichkeit und in das unerforschliche Schicksal.

Eine Dichtung von solchem Umfang in einen irgendwie erschöpfenden Abriß zu drängen, ist natürlich unmöglich. Eines läßt sich aber doch vielleicht auch auf engerem Raum erreichen, eine kurze Übersicht nämlich, welche einerseits den ganzen Verlauf des Epos mit seinem ungeheuern Gestaltenreichtum möglichst deutlich skizziert, anderseits aber auch das Verhältnis und den Zusammenhang der einzelnen Teile einigermaßen zur Anschauung bringt, so daß sich jeder ohne große Mühe eine ungefähre Vorstellung von dem Ganzen

machen kann. Wir müssen dabei notwendig der Gruppierung der Dichtung selbst folgen, welche chronikartig nach der mythischen Königsreihe geordnet ist und deshalb etwas prosaisch aussieht, aber es in Wirklichkeit am meisten erleichtert, sich in dem weiten Labyrinth zurechtzufinden.

I. Kaiumors (Gajumarth)[1] hieß nach dem Berichte des Dihqâns der erste, der sich auf Erden die Krone aufsetzte und ein Reich gründete. Als die Sonne ins Zeichen des Widders trat, erhob er sich strahlend und begann seine Herrschaft. In den Bergen thronte er, mit Pardelfell umkleidet, der erste, der eine Kleidung trug. Wilde und zahme Tiere huldigten ihm ehrfurchtsvoll. Ein Sohn war ihm, Siamek, tugendreich und schön wie der Vater selbst. Und so herrschte der Schah glücklich dreißig Jahre. Doch Ahriman, der arge Neider, gönnte ihm sein Glück nicht. Er sammelte ein Heer wider ihn. Siamek trat ihm mutvoll entgegen; doch ohne Panzer, bloß von Tierfellen umhüllt, vermochte er dem Bösen nicht zu widerstehen; er fiel im Kampfe, und ein ganzes Jahr trauerte die Welt um ihn. Er hinterließ aber einen Sohn, Huscheng, der die Peri und die Menschen und die Tiere zum Rachekrieg sammelte, den schwarzen Diw (Dêv) überwand und ihm das Haupt abschlug.

---

[1] In der Schreibung der Eigennamen folgen wir dem Text und der Transskription Mohls, mit welcher auch Görres, Schack und Rückert meist übereinstimmen. Dieselbe schließt sich zwar an die türkisch-persische Aussprache an und ist darum philologisch weniger genau und richtig. Manche Namen wie Feridun u. s. w. haben sich indes in dieser Fassung schon im Deutschen eingebürgert, und es würde nur Verwirrung stiften, wenn man dieselben abändern wollte. Der Vollständigkeit halber lassen wir indes hier die wichtigsten Namen auch in der genaueren Transskription, welche auf der indisch-persischen Aussprache fußt (nach Nöldeke, Grundriß II, 130 ff.) folgen.

Königsnamen: Gayomarth, Hoschang (avestisch Haushjanga), Dschamschêdh (altpersisch Yima, indisch Yama), Ażdahâ (Dahâk, arabisiert Daḥḥâk), Firêdhûn (avestisch Thraêtaôna, indisch Traitana), Manôtschihr, Nôdhar (avestisch Naôtara), Kârschâsp (avestisch Keresaspa), Kai Qobâdh, Kai Kâôs (Kava Usan oder Usadan, indisch Ushanas), Kai Chosrau (avestisch Kavi Husravah), Lohrâsp, Guschtâsp (avestisch Vishtaspa).

Heldennamen: Kâve (der Schmied), Salm, Tûr, Êradsch, Sâm, Zâl (auch Destân genannt), Rustam, Tôs (avestisch Tusa), Gôdharz, Gêv (Vêv), Gurgin, Fariburz, Bahrâm, Suhrâb, Afrâsiyâb, Siyâvusch (avestisch Sjâvarsha), Isfandiyâr, Bêzhan, Pîrân, Karên.

Frauennamen: Rôdhâbe, Manêzhe, Sûdhâbe.

Tiernamen: Der Vogel Simurgh, die Kuh Purmâye.

Ortsnamen: Tûrân, Mâzandarân, Hâmavarân, Sistân (Drangiana) Zâbul (Arachosien), Kangi bihischt, Kangdiz, Sipand rc. — Eingehenderes bei Th. Nöldeke, Persische Studien II (Sitzungsberichte der königl. Akademie der Wissensch. Wien 1892. Bd. 126). — Spiegel, Avesta und Schâhnâme (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLV, 187 ff.).

II. Huscheng bestieg nun den Thron. Er lehrte die Menschen die Bearbeitung des Erzes, die Schmiedekunst, die Bewässerung der Fluren, den Landbau, Bäckerei und Kochkunst. Im Kampf mit einem Drachen schlug er mit seinem Stahle Feuer aus einem Steine, beschenkte die Menschen mit dieser köstlichsten aller Gaben und setzte zu Ehren dieser Entdeckung das Fest Sedeh ein.

III. Tahmuras, sein verständiger Sohn, setzte sein großes Werk fort. Er schor die Widder und Schafe, spann ihre Wolle und webte daraus Kleider und Teppiche. Er zähmte die wilden Tiere, fing und richtete Vögel ab und züchtete Hühner und andere nützliche Tiere. Durch Gebet und Fasten gewann er hohe Reinheit und solche Zaubermacht, daß er dem Ahriman und den übrigen bösen Geistern furchtbar wurde. Umsonst verschworen sich diese wider ihn. Zwei Drittel von ihnen bannte er mit gewaltigem Zauber; den übrigen trotzte er, mit der furchtbaren Keule in der Hand, das Geheimnis der Schrift ab, und zwar nicht bloß in einer Sprache, sondern griechisch, arabisch, persisch, sogdisch, tschinisch, Pehlevi, Hindi, Misri und Berberi, an die dreißig Sprachen.

IV. Dschemschid, sein Sohn, herrschte gleich ihm als Fürst und Priester glorreich über die Menschen- und Tierwelt. Fünfzig Jahre verwandte er auf Vervollkommnung der Waffen und ihrer Zier: herrliche Helme schuf er, Panzer und Harnische, Waffenröcke und Roßgeschirre. Abermals fünfzig Jahre widmete er dem Schmucke des Friedens: er lehrte köstliche Prachtgewänder aus Flachs, Seide und Biberhaaren verfertigen; er lehrte das Zwirnen und Garnen, erfand den Webstuhl mit Zettel und Einschlag, ließ grobe und feine Leinwand weben. Wieder fünfzig Jahre verwandte er darauf, das Volk in vier Stände zu gliedern: Priester, Krieger, Bauern, Handwerker. Fünfzig Jahre verlegte sich der Schah dann aufs Bauen. Die Diwe, welche er zu seinen Sklaven gemacht, mußten Lehm bereiten, Kalk und Ziegel brennen und genau nach dem Richtscheit mauern. So erhoben sich bald Bäder, Türme und stolze Schlösser. Aus den Gebirgen holte man Juwelen und Edelmetalle hervor, Silber und Gold, Hyazinthen und Rubinen. In Feldern und Gärten sammelte man köstliche Spezereien und Heilpflanzen, Balsam, Kampfer und Moschus, Aloe, Ambra und Rosen, und der Schah erschloß die wunderbaren Heilkräfte der Pflanzen. Wieder fünfzig Jahre weihte sich der Schah der Schiffahrt und fuhr zu Schiff von Land zu Land. Dann ließ er sich von den Diws einen prachtvollen Thron errichten, der hoch in den Himmel ragte. Die ganze Welt scharte sich huldigend um ihn und feierte bei Gesang und Wein jubelnd den Neujahrstag. Denn in dreihundert Jahren war niemand auf der Welt gestorben; die Diws, die bösen Geister, standen völlig überwunden im Dienste des Königs und leisteten Fronarbeit zum Wohle der Menschen. Gesittung und

Glück der Menschheit hatten ihren Gipfelpunkt erreicht und mit ihnen der Ruhm des Schahs. Da erfaßte ihn der Schwindel des Stolzes; er schrieb sich selbst alles zu und verlangte von den Völkern, daß sie ihn als Weltschöpfer anbeten sollten. Jetzt wich Gottes Glanz von ihm. Die Welt ward voll des Aufruhrs. Die Völker senkten erst stumm und verlegen ihr Haupt, dann flohen sie ihn, und kein Edler blieb an seinem Hofe.

Eine so schöne Zeichnung des goldenen Zeitalters, zugleich als fortschreitende Entwicklung der Menschheit von rohen Anfängen bis zur höchsten Gesittung gedacht, liegt uns bei keinem andern der alten Völker vor. Sie bildet eine prachtvolle Einleitung zu dem fürder nimmer endenden Weltkampf zwischen gut und böse, der sich in der übrigen Riesendichtung entwickelt. Der Grundgedanke entspricht in hohem Maße der Offenbarung. Stolz, Selbstvergötterung, Überhebung über Gott haben das ursprüngliche Glück der Menschheit vernichtet und jenen steten Kampf herbeigeführt, in welchem das Größte und Schönste, das Bewundernswerteste und Liebreizendste, alles Irdische und rein Menschliche dem Gesetze der Vergänglichkeit zur Beute fällt. Nur das Göttliche dauert ungestört fort in unwandelbarem Lichte.

In der Arabischen Wüste bereitet sich das Unheil vor, das zur Strafe für Dschemschids freventlichen Stolz Iran und die Welt treffen soll. Da lebt ein wackerer Reiterfürst, Mardas mit Namen, reich, fromm und gütig. Doch ehrgeizig und lieblos war Zohâk, sein Sohn, auch Peiwerasp genannt, der Mann mit den 10000 Pferden. Denn so viele goldgezäumte Thasi- (Araber-) Pferde hatte er, zwei Drittel davon stets gesattelt, nicht zur Schlacht, sondern bloß zum Prunke. An ihn wandte sich Iblis[1] in Gestalt eines guten, wohlmeinenden Mannes, schmeichelte sich in sein Vertrauen ein, versprach ihm hohe Weisheit, nahm ihm ein eidliches Versprechen der Verschwiegenheit ab und riet ihm dann, seinen Vater umzubringen, um sich selbst der Herrschaft zu bemächtigen. Der Diw (Teufel) verlangt nur die Einwilligung; für die Vollziehung sorgt er selbst. Auf einem Gartenweg, auf dem der fromme Fürst jeden Morgen noch im Dunkel zum Gebete geht, gräbt er ihm eine Fallgrube, die er nicht gewahrt und in der er elendiglich zerschellt. Zohâk besteigt hierauf den Thron und erhält die Versicherung, König über die ganze Welt zu werden. Iblis nimmt nun eine andere Gestalt an, die eines gefälligen jungen Dieners, und meldet sich bei Zohâk als Koch. Man hatte bis dahin nur Pflanzennahrung genossen. Ahriman-Iblis erfand aber die mannigfaltigsten Fleischgerichte, fütterte seinen Herrn

[1] Firdûsi gebraucht hier und gelegentlich auch später den mohammedanischen Namen „Iblis“ (διάβολος) für den bösen Geist statt des altpersischen „Angrô-Mainyu“ oder „Ahriman“. Gewöhnlicher braucht er aber die Namen „Ahriman“ oder „Diw“.

mit Eiern, Blut und Fleisch, mit den feinsten Leckerbissen und den schmackhaftesten Brühen. Als der überglückliche Padischah verlangte, er solle sich für all seine Verdienste einen Lohn wünschen, begehrte er nichts als die Gunst, ihn an den Schultern küssen zu dürfen. Mit Freuden gewährte ihm das der Schah. Doch kaum hatte der Diw ihn geküßt, da verschwand er, und aus jeder Schulter des Fürsten wuchs eine Schlange hervor. Verwundert und entsetzt schnitt Zohâk die Schlangen zuletzt weg. Aber sie wuchsen wieder. Kein Arzt wußte Rat wider sie, und Iblis, der jetzt in Gestalt eines Arztes abermals zu ihm trat, schlug als Mittel vor, die beiden Schlangen mit Menschenhirn zu ernähren.

Unterdessen aber hatte sich ganz Iran in wildem Aufruhr gegen Dschemschid erhoben. Das Heer der Aufständischen zog ins Land der Araber und rief Zohâk, den Drachenkönig, zum Schah aus. Dschemschid wurde aus seinem Lande verdrängt und verbarg sich hundert Jahre. Doch endlich fiel er am chinesischen Meere (am Tschin-Meere) in Zohâks Hände und wurde lebendig entzwei gesägt.

V. Zohâk ist nun Herrscher von Iran, ein unerträglicher Tyrann. Die Weisheit ist verachtet, die Thorheit obenauf; die Tugend verschmäht, die Zauberei in hohen Ehren; das Recht in Fesseln, das Unrecht frei. Jeden Tag müssen den zwei Schlangen zwei Männer geopfert werden, bis zwei edle Männer, Irmail und Girmail, sich verkappt als Köche melden und wenigstens einem täglich das Leben retten; die Geretteten müssen aber in die Berge fliehen und bilden dort das Volk der Kurden. Wie Zohâk die jungen Männer zum Fraß für seine Schlangen raubt, so die Töchter für seinen Harem, allen Sitten und Bräuchen höhnend. Im Traum wird er indes durch das furchtbare Gesicht eines Gegners erschreckt, der ihn selbst überwindet und gefesselt bis zum Berge Demawend schleppt. Während die Mobeds für ihr Leben zittern, wagt wenigstens einer, Ziref, ihm den Traum zu deuten, ihm seinen künftigen Sturz zu verkünden und ihm den Namen des Rächers aus Dschemschids Hause, Feridun, zu nennen. Und ein Feridun wird geboren, ein Sohn Abtins, ein Enkel Humajuns, ein Großenkel Dschemschids. Abtin fällt zwar in Zohâks Gewalt, aber der klugen Mutter Firanek gelingt es, den Neugeborenen zu retten. Die Kuh Purmajeh säugt das Knäblein drei Jahre, von einem braven Bauern behütet; als Zohâk ihm auf die Spur kommt, flüchtet die Mutter weiter gen Hindostan, zum Berge Alburs. Da wächst Feridun zum Heldenjüngling heran und erfährt von der Mutter seine Abstammung, das traurige Los des Vaters und das eigene. Er schwört dem Mörder seines Vaters Rache, ob auch die Mutter sein Ungestüm zu dämpfen sucht.

Zohâk hat inzwischen keine Ruhe mehr; er zittert beim Gedanken an Feridun. Heiraten zwischen Menschen und Dämonen sollen sein Heer zahl-

reicher machen. Er erpreßt sich von seinen Unterthanen ein belobendes Zeugnis seiner Wahrheit und Gerechtigkeit. Alles ist ihm zu Willen. Da stellt sich am Königshof ein mutiger Kläger ein: der ehrliche Schmied Kaweh. Verzweiflung drängt ihn. Denn von seinen Söhnen wurden schon sechzehn dem unersättlichen Schlangenpaare des Tyrannen geopfert, und jetzt wird ihm der siebzehnte, der letzte, abverlangt. Kühn fordert er den Schah dafür zur Rechenschaft und ergreift die Huldigungsschrift, welche die Großen des Reiches eben gezeichnet hatten, zerreißt sie und stürzt fort, ohne daß ihn jemand zu fassen wagt. Denn der Schah ist starr vor Überraschung, wie durch ein Wunder unfähig zu einem Entscheid. Kaweh aber ist unterdessen auf den Marktplatz geeilt, hat sein Schurzfell an einen Lanzenschaft gebunden und unter diesem seltsamen Banner des Aufruhrs alle Mißvergnügten um sich geschart. Sein Beispiel hatte ihnen Mut gemacht. Aus Stadt und Dorf eilen ihm Leute zu, und mit einem stets anwachsenden Heer langt er bei Feridun an.

Das Schurzfell des Schmiedes Kaweh wird nun zum Reichsbanner erhoben und Kawjani Direfsch (Banner des Kaweh) genannt. Feridun läßt es mit Brokat umsäumen, mit Gold, Silber und Juwelen schmücken. Darauf läßt er sich eine eherne Keule schmieden, in einem Stierhaupt endigend[1], zur Erinnerung an die Kuh Purmajeh, die ihn gesäugt und die Zohâk um seinetwillen erschlagen. Ein Serosch (Engel) erscheint ihm und teilt ihm wunderbare Kenntnis mit. An der Spitze der Aufständischen, deren Zahl stets wächst, dringt Feridun über den Fluß Arwend (Tigris) bis zu der heiligen Stadt Gangi Dischhokht, dem Sitze des Tyrannen, erobert dessen Stadt und Palast und setzt sich seine Krone auf. Denn Zohâk ist eben in Hindostan. Wohl zieht er nun mit einem mächtigen Heere herbei, dringt bis zu seinem Palaste vor und stürzt sich mit gezückter Waffe auf Feridun. Dieser schlägt ihn mit dem ersten Streiche nieder und holt schon zum zweiten, tödlichen aus, da erscheint der Serosch und gebietet Einhalt. Auf seinen Befehl fesselt Feridun den Zohâk, schleppt ihn zu dem Berge Demawend und schmiedet ihn dort an die Felsen einer schauerlichen Höhle.

VI. Feridun. Jubelnd begrüßt Feriduns Mutter ihren Sohn als Weltenherrscher. Mit ihm kehrt Recht, Tugend und Glück nach Iran zurück. Über Amol zog er nach Temmischeh und schlug da seinen Thron auf. Er nahm die einst von Zohâk geraubten Töchter Dschemschids, Schehrinaz und Arnewaz, zu Frauen. Sie schenkten ihm drei Söhne, welche er aber erst benannte, als sie so alt waren, daß er ihren Charakter und ihre Tapferkeit

[1] Kawehs Schurzfell blieb auch fürder Reichspanier und wurde nebst der Stierkeule Feriduns unter den Reichskleinodien Persiens aufbewahrt, bis die letzteren in der Schlacht von Kadesia (635) in die Hände der Araber fielen.

prüfen konnte, indem er sich in einen feuerspeienden Drachen verwandelte und ihnen erschreckend entgegentrat. Der erste floh und wurde daher Selm genannt; der zweite stürzte tollkühn dem Drachen entgegen und erhielt den Namen Tur; der dritte harrte ruhig den Angriff ab und bekam den Namen Iredsch. Unterdessen hatte der Vater aber schon einen Vertrauten auf die Brautschau für sie ausgesandt, und sie erhielten die drei Töchter des Königs von Yemen zu Frauen. Darauf verteilte Feridun die Welt unter sie: Selm erhielt Rum (Griechenland) und Chawer (Arabien und Afrika); Tur erhielt Turan und Tschin, d. h. ganz Nord- und Ostasien (Turkestan und China); Iredsch endlich erhielt das in der Mitte gelegene Iran, das bevorzugte Perserreich mit seinen auserlesenen Helden.

In dieser Reichsteilung des guten Königs Feridun wurzelt der Kampf, der den weiteren Inhalt der Dichtung bildet. Derselbe ist wohl eine Fortsetzung des bisherigen Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman, Licht und Finsternis, gut und böse; aber er gestaltet sich nunmehr auch zum gewaltigen Rassenkampf des als Lichtreich gedachten Iran gegen das nächtliche Reich von Turan, zu dem gewöhnlich der ganze Norden und Osten steht und das auch die europäische und afrikanische Westwelt (Rum und Chawer) zu Verbündeten zählt.

Die beiden älteren Brüder, Selm und Tur, beneiden den jüngeren Bruder, daß ihm bei der Teilung das Schönste und Beste zugefallen. In frechster Weise verlangen sie von Feridun seine Absetzung. Dieser ist tief empört darüber und wünscht, daß Iredsch sie mit bewaffneter Macht demütige und zur Vernunft bringe. Doch Iredsch, ein argloser, edler Heldenjüngling, gleich dem Siegfried des Nibelungenliedes, weigert sich dessen und will lieber ohne Heer und Wehr zu den Brüdern gehen, um sich in Liebe und Güte mit ihnen zu verständigen. Allein sein Edelmut reizt nur ihren teuflischen Haß. Sie empfangen ihn scheinbar freundlich, morden ihn dann meuchlerisch und schicken die geschändete Leiche dem Vater. In schmerzlicher Totenklage ruft dieser den Fluch des Himmels auf die Entarteten hernieder. Die furchtbare Blutschuld Selms und Turs vernichtet abermals das ungetrübte Glück, das Iran und die Welt für kurze Zeit unter Feridun genossen. Eine Blutschuld ruft der andern, und nur in kurzen Zwischenräumen lichtet sich das trübe Los, das Stolz, Neid und Haß in diese Welt gebracht.

Für einen Rächer des ermordeten Iredsch ist gesorgt. Er hinterläßt zwar bloß eine Tochter, die erst nach seinem Tode das Licht der Welt erblickt. Doch nachdem sie zur blühenden Jungfrau erwachsen und dann mit Pescheng vermählt ist, schenkt sie diesem einen Sohn, Minutschehr, in welchem Feridun den geliebten Iredsch wiederfindet. Er wächst zum herrlichsten Fürsten heran, und Feridun läßt ihm von den Großen Irans huldigen.

Der Thron von Iran gelangt von neuem zu solchem Glanze, daß den zwei Brudermördern Selm und Tur zu bangen beginnt und daß sie sich durch Unterwerfung und reiches Sühnegeld von ihrer Schuld loszukaufen versuchen. Doch Feridun läßt sich auf nichts ein; er sendet Minutschehr zum Kampf wider Selm und Tur, und dieser überwindet nicht bloß den mit beiden verbündeten Kaku, den Sohn Zohâks, sondern auch die Heere Turs und Selms, erschlägt beide in persönlichem Kampfe und schickt ihre Köpfe an Feridun. So ist der traurigen Pflicht der Blutrache genügt; aber der greise Feridun überlebt den Schmerz nicht, den ihm der Untergang seiner drei Söhne bereitet hat. Er stirbt nach fünfhundertjähriger Regierung und wird von Minutschehr feierlich bestattet.

VII. Minutschehr. Bis dahin ist die Heldensage so ziemlich monarchisch. Die Könige stehen im Vordergrund; sie sind zugleich die Hüter der religiösen Überlieferung, den bösen Zohâk abgerechnet, und die größten Helden der Welt. In Kaweh, dem Schmied, ist der Sage dann ein demokratischer, echt volkstümlicher Zug beigemischt, welchen man im Orient kaum erwartet und welcher das Königtum Feriduns als ein echt nationales Volkskönigtum erscheinen läßt. Mit Minutschehr beginnt sich nun ein ebenfalls schon vorhandenes Element, das ritterlich-feudale, zu entwickeln, das in Rustem, dem gefeiertsten Volkshelden, den größten Teil der persischen Heldensage beherrscht und sie dem germanischen Heldentum des Nibelungenliedes und der mittelhochdeutschen Epik so nahe bringt. Mit ihm tritt auch das romantische Element der Liebe stärker in die Dichtung ein und gewährt einige Unterbrechung in dem vorwiegend kriegerisch-epischen Verlauf.

Die Sage tritt dabei allerdings nicht völlig aus dem Königshause der Pischdadier heraus; denn auch Rustem, mit dessen Einführung sie sich einläßlicher beschäftigt als mit einem der früheren Könige, stammt durch seinen Ahnherrn Neriman von Feridun ab, doch von einer Seitenlinie, nicht von einem der drei Söhne, an die er einst die Weltherrschaft verteilt. Sam, der Sohn Nerimans, muß lange auf einen Nachkommen warten. Als ihm endlich ein Knäblein geboren wird, ist dasselbe zwar bildschön, stark und gesund, aber es hat völlig greise Haare. Der Vater schämt sich dessen so sehr, daß er mit dem Schöpfer hadert und es auf dem Berge Alburs in öder Felseneinsamkeit aussetzen läßt. Aber der Himmel wachte über dem verlassenen Würmchen. Ein Wundervogel, der weise Simurgh, nistete in der Nähe, gewahrte den Kleinen, der an seinen Fingerchen sog, und brachte ihn als Speise zu seinen eigenen Jungen ins Nest. Doch diese erbarmten sich sein, und der kleine Zal ward mit den jungen Riesenvögeln aufgezogen. Statt Milch trank er Blut und wuchs so zum gewaltigen, cypressenschlanken Jüngling auf.

Im Traum ermahnt und sein herzloses Verhalten bereuend, zieht Sam aus, um den preisgegebenen Sohn zu suchen. Er findet ihn im Gebirge,

und mit rührendem Danke verabschiedet sich Zal von Simurgh, seiner wundersamen Amme. Sam aber ist überglücklich über seinen Zal.

Von Kopf zu Fuß nun beschaut er den Sohn,
Und alles war würdig für Krone und Thron:
Ein Löwennacken, ein Sonnengesicht,
Ein Heldenherz und ein Arm von Gewicht,
Die Wimpern schwarz und die Augen Glut,
Die Lippen Korallen, die Wangen wie Blut,
Kein Fehler und kein Gebrechen war
Zu finden an ihm als das weiße Haar.

Voll Vaterstolz übergiebt ihm Sam die Herrschaft über sein Fürstentum. Zal lernt alles, was nur einen Ritter zieren kann; voll Entzücken sahen ihn Weiber und Männer, und sein Ruf ging aus in die ganze Welt.

Gerade dieser Ruf verwickelt jedoch Zal in einen sehr kritischen Roman. Er kommt an den Hof des Mihrab, Schahs von Kabul. Auf bloßes Hörensagen verliebt sich dessen schöne Tochter Rudabeh in ihn. Ihre Mägde bringen ihr genauere Botschaft und fädeln seinen Besuch ein. Er wirft seine Fangschnur zu den Zinnen ihres Palastes und klettert daran zu ihr empor. So besucht er sie und schwört ihr ewige Treue. Doch ihr Vater und deshalb auch sie ist vom Stamme Zohâks. Es ist der vollständige Romeo und Julie-Roman der persischen Sage. Als Mihrab durch seine Gemahlin Sindokht von dem Verhältnis hört, ergrimmt er so, daß er Rudabeh töten will. Nur mit Mühe hält ihn Sindokht davon ab. Aber auch bei den Iraniern stößt die gefährliche Mischehe auf Bedenken. Der Schah Minutschehr, zu dem Kunde davon gelangt, fürchtet, der Stamm Zohâk möchte neue Sprossen treiben. Er entbietet den alten Sam zu sich und fordert ihn auf, Mihrab mit seinem Schloß in Kabul zu vernichten. Doch Zal zieht seinem Vater entgegen und verteidigt Mihrab und die Seinen so gut, daß Sam von seinem Auftrag absteht. Zal geht nun selbst an den Hof Minutschehrs, löst die Rätsel, welche die Mobeds ihm aufgeben[1], zeigt in Kampfspielen seine Tapferkeit und Gewandtheit und gewinnt den Schah vollständig für sich. Zal wird als vollberechtigter Erbe seines Vaters anerkannt, seine Hochzeit mit Rudabeh genehmigt. Auch Mihrab beruhigt sich jetzt; der alte Sam ist überglücklich, und alles löst sich in Wohlgefallen auf.

Der ganze Roman ist bei aller Einfachheit sehr spannend erzählt, stellenweise in ergreifendem Pathos. Er ist ungesucht und ungekünstelt aus der Sage selbst hervorgegangen; denn die ganze Verwicklung ruht auf der alten Feindschaft zwischen dem Hause Dschemschids und Zohâks, zwischen Iran

[1] Es sind die Rätsel, welche Schiller, nach den von dem Engländer Champion (1788) mitgeteilten Bruchstücken des Schâhnâme, in seiner „Turandot" so meisterlich verwertete.

und seinen Gegnern. Bald wird Rudabeh Mutter eines Kindes, wie noch keines dagewesen; nur eine Feder Simurghs, des Wundervogels, erhält sie am Leben. Sie, eine späte Enkelin Zohâks, schenkt der Welt den gewaltigsten aller Recken, der das feindliche Geschlecht der Turanier und aller Gegner Irans bekriegen soll. Das ist Rustem oder Tehemten, d. h. der „Reckenleib". Zehn Ammen reichen kaum aus, ihn zu säugen, und wie er entwöhnt ist, ißt er an Fleisch und Brot so viel wie fünf Männer. Der alte Sam selbst macht sich noch auf Reisen, um das Wunderkind zu schauen und zu grüßen. Kaum den Knabenschuhen entwachsen, erlegt Rustem den weißen Elefanten, den sonst niemand anzugreifen wagte, und erobert mit List, Kühnheit und Tapferkeit das Schloß auf dem Berge Sipend. Als darum der Schah Minutschehr ans Sterben kommt, empfiehlt er seinem Nachfolger Sam, Zal und Rustem als die besten Stützen seines Thrones.

VIII. Newder, der Sohn und Nachfolger Minutschehrs, schlägt die Ermahnungen seines Vaters anfänglich in den Wind und regiert herzlich schlecht; dann kommt er indes zur Besinnung, läßt Sam zu sich kommen und durch ihn das Reich wieder ins Geleise bringen. Allein Zohâks Geschlecht ist mittlerweile in Turan zu neuer Macht gelangt. Als Peschena, der Fürst von Turan, den Tod Minutschehrs vernommen, rüstet er ein großes Heer, um seinen Sohn Afrasiab in Iran einbrechen zu lassen. Zum Unglück stirbt nun auch der greise Sam, und Afrasiabs Übermut kennt keine Schranken mehr. Der Schah Newder zieht ihm zwar mit einem Heer von hundertvierzigtausend Rittern entgegen; aber nach drei Schlachten fällt er selbst in Afrasiabs Hände, der ihn grausam köpft. Die übrigen gefangenen Iranier läßt Agrirath, der Bruder Afrasiabs, bei günstiger Gelegenheit entkommen, wofür ihn der entrüstete Afrasiab mitten durchhaut.

IX. Zew, ein Greis von achtzig Jahren, wird nun zum Schah ausgerufen und regiert fünf Jahre. Die Iranier und Turanier setzen ihren Kampf fort; doch eine Hungersnot erschöpft beide, und sie schließen einen faulen Frieden.

X. Gerschasp. Auch dieser Schah, der Sohn Zews, regiert nicht lange, und nach seinem Tode tritt eine wirre, herrenlose Zeit ein. Afrasiab, durch den an Agrirath begangenen Brudermord seinem eigenen Vater verhaßt geworden, kann nicht nach Turan zurück; er setzt deshalb abermals über den Dschihun (Oxus) und fällt in Iran ein. Die Lage der Iranier ist jetzt eine verzweifelte. Kein Schah hält die Fürsten und Großen des Reiches zusammen. Der alte Sam ist tot; der kühne Zal, der Pflegling des Simurgh, ist zum müden Greis geworden. Die einzige Hoffnung Irans ruht jetzt auf Rustem, seinem Sohne. Zal ist zwar noch unschlüssig: Rustem scheint ihm noch zu jung, mehr zu jugendlichem Spiel und Lebensgenuß geartet als zur entscheidendsten Rolle im großen Völkerkampf. Rustem will jedoch nichts

von jugendlichem Schlaraffenleben mehr wissen; hochgemut erinnert er an seine ersten Heldenthaten, die Überwindung des weißen Elefanten und die Überrumpelung des Schlosses auf dem Berge Sipend. Und so willigt Sam denn ein, ihn zu Felde ziehen zu lassen. Als flinkes, kühnes Reitervolk sind die Perser bei den Propheten des Alten Testamentes beschrieben. Es ist deshalb ein echt persischer Zug, daß Rustems Pferdewahl ausführlich erzählt wird. Alle Pferdeherden aus Zabulistan und viele aus Kabulistan werden zusammengetrieben. Eine riesige Stute mit ihrem gewaltigen Füllen erregt Rustems Aufmerksamkeit. Das Füllen ist das herrlichste Tier; noch keinem war es gelungen, dasselbe zu bemeistern. Rustem wirft ihm aber kühn die Fangschnur über, schlägt die Stute, die ihm entgegenrennt, mit einem Faustschlag zu Boden und bemächtigt sich des prächtigen jungen Tieres, das Raksch heißt — „der Blitz".

Ein nicht weniger charakteristischer Zug der persischen Ritterschaft als ihre männliche Tapferkeit ist ihre Selbstlosigkeit und ritterliche Treue gegen das angestammte Königshaus. Keiner der gewaltigen Pehlewans oder Heerführer denkt daran, die Wirren im Reiche dazu auszunutzen, um sich zum Hausmeier oder gar selbst zum König aufzuwerfen. Solange noch ein Sprosse des alten Königsgeschlechtes lebt, ist sein der Thron — und keines andern. Für ihn schlagen die tapfern Recken Gut, Blut und Leben in die Schanze.

Sobald deshalb Rustem sein Roß hat, zieht Zal mit Heeresmacht wider Afrasiab und sendet seinen kühnen Heldensohn zum Berge Alburs, wo Kei Kobad, noch ein Sprößling aus dem Hause Dschemschids und Feriduns, bis dahin verborgen lebt, um ihn zum Heere zu holen und ihm Thron und Reich zu übertragen. Rustem findet ihn wirklich auf dem Berge, ohne sich von verlockendem Genuß aufhalten zu lassen, huldigt ihm und bringt ihn glücklich zum Heere, nachdem er ihn unterwegs siegreich wider Türken und bösartige Diws verteidigt.

XI. Kei Kobad. Iran hat nun wieder einen Schah. Mit ihm beginnt die Reihe jener Herrscher, die den Namen Kei führen (die Kejaniden oder Kajaniden), die aber im Gedichte nicht als ein eigentlich neues Herrscherhaus erscheinen. Sobald das Heer ihm gehuldigt, zieht er wider Afrasiab zu Felde. Afrasiab verachtet den Rustem um seiner Jugendlichkeit willen; doch Rustem hebt ihn aus dem Sattel, und nur schnelle Flucht rettet dem geschlagenen Turanier das Leben. Jetzt kommt das ganze Heer der Turanier ins Wanken und wird von den iranischen Helden über den Dschihun zurückgetrieben. Afrasiab flieht zu seinem Vater, und dieser schließt mit Kei Kobad Frieden. Kei Kobad schlägt darauf seinen Sitz zu Istakhr (Persepolis) in Pars auf, wo sich der Schatz des Reiches befindet, besucht dann alle Teile seines Reiches, baut viele herrliche Städte und Dörfer und stirbt endlich

nach einer glänzenden Regierung von hundert Jahren. Von seinen vier Söhnen folgt ihm der älteste, Kei Ka'us.

XII. Kei Ka'us. Mit diesem König gelangt die Sage in ein breiteres Strombett. Während den bisherigen Königen zusammen 5306 Doppelverse gewidmet sind, kommen auf Kei Ka'us allein 7452 und auf seinen Nachfolger Kei Khosru sogar 12 298. Es beginnt damit jedoch keineswegs ein neuer, etwa anders gearteter Teil der Dichtung. Der Name der Herrscher ist auch hier, wie früher, bloß das einheitliche Band, das die bunte Fülle des Sagenstoffs zum Kranze windet und in schöne, leichtfaßliche Gruppen teilt. Doch erst unter diesen zwei Königen kommt der Kampf zwischen Iran und Turan und in ihm Rustem, der größte der iranischen Helden, zur glänzendsten Entfaltung, und der Stoff häufte sich dermaßen, daß die Sagenbildung ihn in einzelne untergeordnete Gruppen schied. Das Epos selbst geht dabei ungestört und völlig einheitlich seinen ruhigen Gang weiter, indem sich das Licht ziemlich gleichmäßig auf den bevorzugten Helden Rustem und die beiden Könige, die glänzendsten Verkörperungen des iranischen Volkstums, verteilt.

1. Der Zug des Kei Ka'us gegen Mazenderan. Im Sonnenschein des Glückes aufgewachsen, wird Kei Ka'us früh übermütig und schätzt sich selbst höher als alle Herrscher der Vorzeit, von Dschemschid bis Kei Kobad. Das merkt sich der Geist der Finsternis, um ihn in Gestalt eines fahrenden Spielmannes zu äffen. Wie der Schah eines Tages mit seinen Großen fröhlich beim Trunke sitzt, erscheint er und singt von dem Zauberland Mazenderan, dem üppigen Küstenstrich am Südufer des Kaspischen Meeres, der noch heute als eine der schönsten Gegenden Persiens gilt.

Grün sind die Auen, die Luft ist lind,
Nicht kalt noch warm, stets Frühlingswind,
In Gärten singt die Nachtigall,
Das Reh geht auf der Berge Wall,
Nicht ruht es aus von Sprung und Tanz,
Durchs ganze Jahr ist Duft und Glanz.
Wie Rosen erquickend Seele und Sinn,
Fließen süßduftend die Bäche dahin.
September, Oktober, Dezember und März
Siehst du dort Tulpen allerwärts.
Und allzeit schimmert der Ufer Smaragd
Und schweben die Falken in fröhlicher Jagd.
Und allenthalben ist Schmuck bereit,
Gold, Samt und Seide und Kostbarkeit.
Da dienen dir Feen himmlisch hold,
Geschmückt mit Krone und Gürtel von Gold.
Wer nicht in diesem Lande gereist,
Weiß nicht, was Leben und Freude heißt.

Der junge Schah ist rasch entschlossen. Er will sich sofort mit Heeresmacht dieses herrliche Land erobern. Umsonst schütteln alle die Großen seines Hofes ihr Haupt: Tus und Guderz und Keschwad und Giw, Kharrad, Gurgin und Bahram. Denn Mazenderan ist völlig im Besitze der Diwe, und keiner der früheren Könige hat es gewagt, seinen Fuß dahin zu setzen und mit den Teufeln anzubinden. Vergeblich lassen die Großen von Iran den greisen Zal herbeikommen; vergeblich bietet dieser alle seine Klugheit und Beredsamkeit auf, um den jungen König von dem gefährlichen Wagnis abzubringen. Kei Ka'us will seinen Willen haben und zieht nach Mazenderan in kaiserlicher Pracht und in frohem Jugendübermut. Alles geht gut bis zum Berge Asprus. Da bricht plötzlich die Hexerei und Zauberei los. Undurchdringliche Nacht umgiebt das Heer. Es regnet Steine. Ein Teil des Heeres flieht nach Iran zurück.

Als nach der Nacht es begann zu tagen,
War der Schah mit Blindheit geschlagen;
Zwei Drittel des Heeres waren blind,
Die Edeln waren ihm bösgesinnt,
Das Heer gefangen, der Schatz geraubt,
Das junge Glück des Schahs entlaubt.

Kei Ka'us wäre verloren, wenn es nicht gelänge, noch Botschaft nach Iran an Zal und Rustem zu senden. Zal ist schon über hundert Jahre alt, er kann nicht selber kommen; doch er schickt Rustem aus und rät ihm, den kürzeren, aber gefährlicheren Weg einzuschlagen. Rustem nimmt für immer Abschied von Vater Zal und Mutter Rudabeh, stürzt sich dann aber auf seinem Rosse Raksch mit fröhlich-ritterlichem Mute in die ihm drohenden Abenteuer. Die Dichtung faßt sie unter dem Namen „Rustems sieben Rasten" zusammen. Denn jeden Tag, wenn er rasten will, droht ihm eine neue Gefahr. Bei der ersten Rast ist es ein Löwe, den aber, während Rustem schläft, sein wackeres Pferd mit dem Huf erschlägt. Darauf ist er in Gefahr, in glühendheißer Wüste vor Durst zu verschmachten, findet aber glücklich eine Quelle und rettet sich. Bei der zweiten Rast hat er mit einem feuerspeienden Drachen zu kämpfen, bei der dritten mit einer Zauberin, bei der vierten mit jener schauerlichen Finsternis, der die andern Iranier erlagen, bei der fünften mit dem Diw Aulad, bei der sechsten mit dem Diw Arscheng, bei der siebenten endlich mit dem Diw Sipend, dem er seinen Dolch mitten durchs Herz stößt. Jedes dieser Abenteuer bildet eine prächtige Ballade, die sich den schönsten Ritterballaden des Mittelalters vergleichen läßt; sie sind aber nicht bruchstückweise, sondern offenbar als Ganzes gedichtet und führen den Hauptstoff zum erwünschten Schluß. Der gewaltige Rustem befreit nicht nur den schwergeprüften Schah aus seiner peinlichen Lage, sondern über-

windet auch den König von Mazenderan und zieht dann glorreich und reich beschenkt mit Kei Ka'us nach Hause.

2. Der Zug des Kei Ka'us nach Berberistan und andere Geschichten. Kei Ka'us ist indes von seinem Jugendübermut noch nicht völlig geheilt. Anstatt den Krieg gegen die Araber, welche ihn bedrohen, stramm und folgerichtig fortzuführen, verliebt er sich in die schöne Sudabeh, die Tochter des Königs von Hamaweran, und gewinnt sie zur Gattin. Trotz ihrer Warnung nimmt er dann eine Einladung ihres Vaters an und wird dabei mit seinen sämtlichen Helden verräterischerweise überrumpelt und gefangen genommen. Abermals ist Iran ohne Schah, abermals muß Rustem zu Hilfe kommen. Er überwindet den König von Hamaweran und die Könige von Misr und Berberistan und erkämpft so seinem eigenen Herrscher Leben und Freiheit. Kaum ist aber Kei Ka'us wieder in seine Lande eingezogen und hat sich mit Rum (Griechenland) und Turan (Ostasien) verglichen und so die Ordnung in der ganzen Welt hergestellt, da plagt ihn Iblis, der Teufel, zum drittenmal. Er raunt ihm ins Ohr, sich auch noch die Herrschaft über den Himmel und die Sternenwelt zu verschaffen. So läßt der Schah denn vier starke, junge Adler füttern, fesselt sie dann an einen Königsthron, befestigt an den vier Ecken des Thrones Lanzenschäfte mit frischem Fleisch und versucht so, mit dieser Adlerkutsche in den Himmel zu fahren. Er kommt ziemlich hoch. Doch endlich werden die Adler müde und sinken mit dem König jämmerlich in einen Wald bei Amol nieder. Da finden ihn seine Paladine Rustem, Tus und Giw. Zum Glück hat er weder das Genick noch sonst etwas gebrochen. Allein er bekommt jetzt derbe Wahrheiten zu hören und thut ernstliche Buße in Gebet, Fasten und wohlthätigen Spenden. Seine Lehr- und Wanderjahre sind damit erfüllt; aber für Rustem, der bisher in unüberwindlichem Glanze strahlte, beginnt jetzt zum erstenmal ein tragisches Los.

3. Geschichte des Sohrab. Auf einer Jagd in Semengan verliert Rustem sein sonst von ihm unzertrennliches Pferd Raksch, den Blitz, und ist genötigt, bei dem König daselbst Unterkunft zu suchen. Der Ruf seiner Thaten aber hat Tehmimeh, des Königs einziges Kind, mit solcher Sehnsucht nach ihm erfüllt, daß sie ihn aufsucht und um seine Liebe wirbt. Er ehelicht sie, aber nur, um sie alsbald wieder zu verlassen, nachdem sein Pferd glücklich wieder gefunden ist. Er läßt ihr einen Onyx zurück: wenn sie eine Tochter erhält, soll sie ihr das Kleinod ins Haargeflecht stecken, wenn aber einen Sohn, ihm dasselbe um den Arm binden. Es ist ein Sohn, riesig, stark, des Vaters Ebenbild. Sohrab wird er genannt, weil er immer lacht. Dem Vater gleich wählt auch er sich ein auserlesenes Pferd vom Stamme des Rakſch, und sobald er groß genug, will er nach Iran, um seinen Vater zu sehen. Afrasiab hört davon und giebt ihm ein Heer

mit zwei seiner besten Helden, Human und Barman, mit geheimem Befehl, den Sohn in Kampf mit dem Vater zu verwickeln, aber ihn nicht mit dem Vater bekannt werden zu lassen, damit entweder der Vater durch den Sohn falle, oder der Tod des Sohnes dem Vater tödlichen Kummer bringe. In kühnem Ungestüm dringt Sohrab voran, erobert im Sturm das weiße Schloß, das festeste Bollwerk an Irans Grenze, und verbreitet Schrecken vor sich her. Rustem wird zur Abwehr aufgeboten, nimmt die Sache aber nicht ernst; denn er fürchtet keinen der Turanier; seinen eigenen Sohn aber hält er noch für zu jung, um in ihm den neuen Gegner zu erblicken, der Iran bedrängt. Kei Ka'us ergrimmt über sein Säumen dermaßen, daß er als echt orientalischer Despot Rustem mit dem Tode droht. Allein da ist er an den Unrechten gekommen:

Doch Rustem loderte in Zornesglut
Und rief zum Schah: „Bezähme deine Wut!
Dein Handeln und dein Thun ist ohne Ruhm,
Und nicht verdient hast du dein Königtum!
Dem Türken Sohrab mit dem Galgen drohe!
Ihn schmähe, wider ihn von Ingrimm lohe!
Vor meines Rosses Hufen aber liegt
Rum, Miser und Mazenderan besiegt;
Tschin, Sagser und Hamaweran bekunden,
Wie meine Pfeile und mein Schwert verwunden:
Und du, der nur durch mich du König bist,
Wie kommt es, daß dein Zorn sich so vergißt?“

Dann schlägt er Tus, der ihn vom Throne wegreißen will, mit einem Faustschlag zu Boden und schleudert dem launenhaften und tyrannischen König die Worte zu:

„Wenn ich ergrimme, muß der Schah erblassen!
Wer ist denn Tus, mich bei der Hand zu fassen?
Gott ist es, der mir Kraft und Macht verlieh,
Und keinem Schah der Welt verdank' ich sie!
Raksch ist der Königssitz, auf dem ich throne,
Die Welt mein Knecht, der Stahlhelm meine Krone;
Die Lanze und die Keule sind mein Schutz,
Mit meinem Arme biet' ich Kön'gen Trutz;
Mein Schwert durchflammt gleich einem Blitz die Nacht
Und mäht die Häupter auf dem Feld der Schlacht;
Kein Sklave bin ich, frei ward ich geboren,
Nur Gott, sonst keinem hab' ich Dienst geschworen.“

Der persische Achilles ist dem griechischen in seinem Heldenzorne völlig ebenbürtig; doch die Verwicklung wird entschieden pathetischer und tragischer. Es gelingt den andern Heerführern, den König zu beruhigen und mit dem

tief verletzten Rustem wieder auszusöhnen; aber dieser setzt jetzt seine ganze Kraft und Leidenschaftlichkeit ein, um sich im Kampf wider Sohrab von neuem als Stütze des Thrones und des Landes von Iran zu bewähren. Er schleicht sich bei Nacht ohne Waffen in Sohrabs Lager, um den jungen, vielgerühmten Helden selbst zu sehen, und schmettert, in Gefahr, erkannt zu werden, den Zende Rezm nieder, den Tehmimeh ihrem Sohne zu besonderem Schutze mitgegeben. Ohne Sohrab erkannt zu haben, aber voll Bewunderung für seine Persönlichkeit, kehrt Rustem zu den Iraniern zurück. Sohrab läßt sich am andern Tage von ferne die iranischen Führer zeigen; allein gerade über seinen Vater wird er von Hedschir grausam getäuscht. So greift er Rustem an. Er vermutet, daß der Gegner Rustem sein könnte; er fragt ihn, allein Rustem giebt sich für einen gewöhnlichen Krieger aus. Sie gehen aufeinander los. Sohrab hält im ersten Kampfe Rustem die Stange, in einem zweiten bringt er ihn, den bisher unüberwindlichen, sogar zu Fall, so daß sich dieser nur mit einer List noch zu retten weiß. Alles drängt darauf, daß sich beide gegenseitig erkennen; doch Rustem ist verblendet von Stolz und Leidenschaft, und so kommt es zum dritten, entscheidenden Kampf, und erst nachdem Rustem Sohrab sein Schwert in die Brust gestoßen, erkennt er in dem Sterbenden seinen eigenen Sohn. Tiefgebeugt kehrt Rustem nach Zabulistan zurück; Tehmimeh stirbt vor Gram.

Die ganze Erzählung ist hinreißend schön und auch für sich allein schon fesselnd genug; allein sie ist durchaus keine bloße Episode. Erst im Zusammenhang des Epos erhält sie ihre volle Bedeutung, giebt der Charakteristik Rustems die packendsten Züge und führt den großen Völkerkampf in ergreifendster Weise weiter.

4. Die Geschichte des Sijawusch ist wie jene des Sohrab einer der schönsten Teile der Dichtung. Sie wächst allerdings noch zufälliger als diese aus dem Hauptstoff heraus, ist jedoch im Charakter des Kei Ka'us gut begründet, genügend mit Rustem verbunden und später aufs innigste mit der Haupthandlung verknüpft. Zwei der iranischen Helden, Giw und Guderz, treffen im Walde ein von seinem Vater verstoßenes Mädchen von wunderbarer Schönheit. Sie geraten in Streit um seinen Besitz und wenden sich schließlich an den König, der, kurz und gut, die beiden reich beschenkt und das Mädchen sich selbst antraut. Sie schenkt ihm einen herrlichen Knaben, Sijawusch, der zum hoffnungsvollsten Thronerben heranwächst. Um ihn zum vollendeten Helden heranzuschulen, sendet ihn der Schah zu Rustem nach Zabulistan. Wie er aus dieser Heldenschule zurückkehrt, in allen Künsten der Ritterschaft wohl unterrichtet, schön von Antlitz, Gestalt und Wuchs, hat er eine schwere Probe der Tugend zu bestehen. Sudabeh, die erste Frau seines Vaters, wird von der heftigsten Leidenschaft für ihn erfaßt und bietet alles auf, um ihn zu verführen. Gleich dem ägyptischen

Joseph leistet er jedoch der Versucherin heldenmütigsten Widerstand; gleich ihm wird er nun von dem leidenschaftlichen Weibe der Schuld angeklagt, zu der sie ihn hatte verführen wollen. Als Schuldbeweis verschafft sich Sudabeh durch eine Zauberin zwei neugeborene, eben getötete Kinder. Kei Ka'us schwankt. Um sich Sicherheit zu verschaffen, läßt er Sijawusch die Feuerprobe bestehen, aus der er glänzend hervorgeht. Der Schah will die Verleumderin töten; doch Sijawusch selbst, der schwergekränkte, erwirkt ihr Gnade und Verzeihung.

Es scheint, als ob der edelmütige Prinz durch seine Herzensgüte auch über den Erbfeind von Iran, über Turan, friedlich triumphieren solle. Da der Schah ihn als Feldherrn wider die Turanier entsendet, wird König Afrasiab durch einen schreckhaften Traum davon abgemahnt, den Krieg weiterzuführen, und stellt deshalb günstige Friedensbedingungen. Obwohl nun Sudabeh am Hofe zur Fortsetzung des Kampfes hetzt und Kei Ka'us ihr Folge leistet, läßt sich Sijawusch nicht dazu bewegen, an dem Feinde einen Wortbruch zu begehen. Da sein Vater darüber grollt, zieht er zu Afrasiab und gewinnt dessen Wezir Piran in so hohem Maße, daß dieser ihm seine Tochter Dscherireh zur Frau giebt. Afrasiab selbst gewinnt ihn lieb und schenkt ihm die Hand seiner ältesten Tochter Ferengis und eine ganze Provinz, die bis ans Meer von Tschin reicht. Sijawusch baut zwei prächtige Städte: Gangdiz und Sijawuschgird. Dscherireh schenkt ihm bald einen hoffnungsvollen Prinzen, der Firud genannt wird. Ganz Turan, wie einst ganz Iran, ist seines Lobes voll. Der alte Rassenstreit zwischen Iran und Turan scheint durch ihn für immer ausgeglichen. Allein eben die Huld, die Sijawusch bei Afrasiab und den Turaniern genießt, erweckt ihm Neid und Haß. Gersiwez, der Bruder des Afrasiab, welchen Sijawusch bei öffentlichen Kampfspielen überflügelte, kann ihm das nicht vergessen. Er ruht und rastet nicht, bis er durch verleumderische Reden Afrasiab zum Verdacht, endlich zu grimmer Eifersucht und Haß wider ihn gereizt. Afrasiab zieht gegen den nichts Arges ahnenden Sijawusch zu Felde. Dieser sucht auf verräterisches Zureden des Gersiwez nach Iran zu entfliehen, wird aber von den Turaniern auf der Flucht aufgehalten. Er kann noch, durch einen Traum gewarnt, sein Testament machen und von Ferengis, seiner Gattin, Abschied nehmen. Dann fällt er aber in Afrasiabs Hände und wird durch den elenden Gerwi meuchlerisch ermordet. Aus seinem Blute sprießt eine Blume, die ein Abbild seines Gesichtes zeigt.

Afrasiab weiß, daß Ferengis guter Hoffnung ist. Auch auf das noch ungeborene Kind erstreckt sich seine Furcht, Turan möchte durch dasselbe in die Hände von Iran gelangen. Er giebt deshalb Befehl, auch Ferengis, seine einst heißgeliebte Tochter, hinzumorden. Doch ist er nicht ganz so blind in seiner Wut wie der jüdische Herodes. Auf Zureden seines Wezirs

Piran setzt er Ferengis wieder in Freiheit, stellt sie aber unter Pirans Aufsicht und macht diesen für alles verantwortlich. An Piran und seiner Gemahlin findet die verlassene Ferengis die großmütigsten Beschützer. Als ihr ein schöner Knabe, Kei Khosru, geboren wird, und später, als derselbe heranwächst, erwachen zwar in Afrasiab wieder schwarze Gedanken; allein Piran weiß das Leben des Kindes zu retten, indem er es erst Hirten zur Erziehung übergiebt, später, da es die schönsten Geistesgaben verrät, an Afrasiabs Hof bringt und diesen dadurch täuscht, daß er den Knaben sich als Idioten stellen läßt. So hält ihn Afrasiab nicht mehr für gefährlich und läßt ihn ruhig nach Sijawuschgird zurückkehren.

5. Die Heimholung Kei Khosrus nach Iran. Für den Schah Kei Ka'us und das Land Iran ist die Ermordung des Sijawusch ein furchtbarer Schlag. Alle frohen Hoffnungen der Zukunft sind damit zerstört. Eine neue, schreckliche Blutschuld lastet auf Turan, eine neue verhängnisvolle Pflicht der Blutrache lastet auf Iran. Der Schah ist schon alt, sein einziger Sohn dahingeschlachtet, sein Enkel mit der Mutter noch in Feindeshand, und ebenso ein zweiter Enkel, Firud, der Sohn des Sijawusch von DschERireh. Die Blutrache kann nicht vollzogen werden, ohne das Leben der teuersten Verwandten aufs Spiel zu setzen. Das hat Sudabeh mit ihren Kriegshetzereien verschuldet. Sie hat Sijawusch nach Turan getrieben und den Frieden der beiden Völker vereitelt. Gegen sie richtet sich zunächst Rustems Zorn, da er aufgeboten wird, als Rächer gegen Turan zu ziehen. Sie tötet er zuerst; kein Sijawusch fleht jetzt mehr für ihr Leben. Dann zieht er über den Oxus, schlägt und tötet Surkhe, den verwegenen Sohn Afrasiabs, der ihm entgegengezogen, überwältigt auch Afrasiab selbst, welcher an der Spitze neuer Truppen den Tod seines Sohnes rächen will. Rustem zwingt ihn zu schleuniger Flucht und verheert Turan mit Schwert und Feuer. Von beiden Seiten schreit stets neues Blut um Rache. Nur fast wie durch ein Wunder bleiben Firud und Kei Khosru bei der Erbitterung der Turanier noch erhalten. Im Traume wird der alte Held Guderz durch den Engel Serosch ermahnt, den Prinzen aus Turan zurückzuholen, und beauftragt seinen raschen und gewandten Sohn Giw mit dieser schwierigen und gefahrvollen Sendung. Sieben Jahre zieht Rustem verwüstend durch die weiten Gaue von Turan, ohne indes Afrasiabs Macht völlig brechen zu können; sieben Jahre irrt der kluge Giw in einsamen Bergeswildnissen umher, bis er endlich Kei Khosru an einer freundlichen Quelle trifft und an einem Muttermal als den Erben des Kajanidenthrones erkennt. Kei Khosru führt Giw nach Sijawuschgird, bemächtigt sich dort des trefflichen Pferdes Behzad, das einst Sijawusch getragen, und ergreift dann mit seiner Mutter Ferengis unter Giws Leitung die Flucht nach Iran. Es ist weit dahin. Der Weg führt durch schreckliche Wüsten und Fels-

gebirge, über gewaltige Ströme. Abenteuer reiht sich darum an Abenteuer. Dazu werden sie beständig verfolgt, erst von Kelbad und Nestihan, dann von Piran, der für Kei Khosru Bürgschaft geleistet. Unter unzähligen Gefahren gelangen sie endlich über den Dschihun und dann weiter in die Königsstadt, wo sie vom alten Schah Kei Ka'us mit Jubel aufgenommen werden.

Doch hier entstehen neue Verwicklungen. Schon ist Kei Khosru nach Istakhr geführt, um dort als künftiger Schah gekrönt zu werden und die feierliche Huldigung der Großen zu empfangen: da weigert sich Tus, ihn anzuerkennen, weil er mütterlicherseits von Turan stamme; er verlangt Feriburz, einen andern Sohn des Kei Ka'us, zum Herrscher. Aus dem Streite droht Bürgerkrieg zu werden, da legt Kei Ka'us die Entscheidung in die siegreiche Waffentüchtigkeit der zwei Thronbewerber. Wer von beiden die Festung Ardebil des dämonischen Zauberers Bahman erobert, der soll Schah sein. Tus setzt für Feriburz vergeblich alle seine Kraft ein; Kei Khosru dagegen erstürmt die Teufelsburg mit leichter Mühe, und so besteigt er, der Sohn des Sijawusch, den Thron von Iran.

XIII. Kei Khosru, ex ossibus ultor. Mit ihm beginnt der umfangreichste Teil des persischen Epos. Denn ihm wird die Aufgabe, das Blut seines Vaters Sijawusch an seinem mütterlichen Großvater Afrasiab zu rächen; die Blutrache aber gestaltet sich zu einem riesigen Völkerkrieg, in welchen nicht nur Iran und Turan, sondern alle Nationen der Welt hineingerissen werden, und in welchem die Mächte des Lichtes als Bundesgenossen Irans mit den Mächten der Finsternis als den Beschützern Turans bald durch natürlichen Schutz bald durch wunderbare Dazwischenkunft auf Tod und Leben ringen. Ließen sich schon die bisherigen romantischen und kriegerischen Abenteuer kaum andeutungsweise in eine kurze Skizze übersichtlich vereinigen, so wird das jetzt noch weit schwieriger, wo die wunderbar reiche Heldendichtung bald in heroischen Kampfschilderungen der Ilias gleicht, bald in Abenteuerlichkeit mit den romantischen Epen des Mittelalters wetteifert, bald endlich in riesigen Schlachtgemälden alle uns gewohnten Schranken überschreitet und zum eigentlichen Weltkampf wird, ohne indes dabei der Maßlosigkeit der indischen Dichtungen anheimzufallen. Das gewaltige Kampfschauspiel, dessen Schauplatz vom Mittelmeer bis hinüber nach China und von den Steppen am Kaspischen Meer bis nach Indien reicht, vorzugsweise aber doch im östlichen Persien und Hochasien sich vollzieht, ist von der Sage selbst in sieben Hauptakte gegliedert.

1. Der erste Zug wider Afrasiab. Nachdem Kei Khosru die Huldigung der Großen des Reiches entgegengenommen und die verschiedenen Länder selbst bereist hat, verpflichtet er sich durch feierlichen Schwur an Kei Ka'us, seinen Vater Sijawusch an Afrasiab zu rächen. Er hält eine großartige Truppenschau und verteilt an die Pehlewans glänzende Geschenke.

Rustem wird nach Indien gesandt, um die dortigen Nordprovinzen aus der Gewalt Turans wieder in diejenige Irans zurückzubringen. Den Oberbefehl über das Heer, das nach Turan selbst ziehen soll, erhält der alte Tus, ein tüchtiger Recke, aber heftig und eigenmächtig. Noch weilt bei den Turaniern Firud, der andere Sohn des Sijawusch, mit seiner Mutter Dscherireh, auf dem Felsenschloß von Kelat. Um ihn nicht zu gefährden, hat der Schah dem Heerführer Tus ausdrücklich befohlen, den Weg nicht über Kelat und Dschehrem zu nehmen, sondern einen kleinen Umweg durch die Wüste zu machen. Gegen diesen Befehl marschiert Tus auf Kelat los, und nun geschieht das Unvermeidliche. Firud verteidigt das Felsenschloß mit Heldenmut gegen das Heer seines eigenen Bruders. Er besiegt und tötet zwei der besten Helden, Rivniz und Zerasp, sticht dem gewandten Giw das Pferd unter dem Leibe nieder, muß sich jedoch vor Bischen in das Schloß zurückziehen. Bei einem abermaligen Ausfall wird der tapfere Jüngling von der Übermacht der Iranier wieder in die Burg zurückgetrieben, diesmal schwer verwundet, und stirbt unter dem Klagegeschrei der Seinigen. Seine Mutter giebt sich den Tod. Auch die Großen von Iran trauern um den so früh geknickten Heldenjüngling. Tus bekommt schwere Vorwürfe zu hören, hat wenig Glück und wird von Kei Khosru zurückberufen. Die Iranier haben unter schrecklichem Schneefall und dann wieder unter plötzlichem Tauwetter zu leiden. Ein nächtlicher Überfall Pirans bringt sie in äußerste Gefahr, und trotz aller Tapferkeit erleiden sie schwere Niederlagen.

2. Geschichte des Kamus von Kaschan. Kei Khosru ist furchtbar ergrimmt über den Ungehorsam des Tus, dem sein eigener Bruder zum Opfer gefallen. Er fühlt nicht wenig Lust, Tus und alle seine Unterfeldherren an tausend Galgen aufknüpfen zu lassen. Auf die Fürbitte Rustems verzeiht er ihm jedoch und schickt Tus mit seinem Heer zur Fortsetzung des Krieges nach Turan zurück. Piran erwartet sie schon, und Afrasiab schickt ihm ein neues Heer zu Hilfe. Wohl halten sich die Iranier tapfer; Tus selbst tötet den kampfesmutigen Türken Erscheng und hält sogar dem furchtbaren Human stand. Allein die Turanier wenden nun Zauberei an, und die Lage der Iranier wird eine stets bedrängtere. Sie ziehen sich unter schweren Verlusten auf den Berg Hemawen zurück, werden aber hier vom Feind umzingelt und vollständig blockiert. Ein nächtlicher Ausfall bringt ihnen wohl etwas Erleichterung und Beute, vermag sie aber nicht freizukämpfen. Unterdessen zieht, von Afrasiab gesandt, ein ungeheures Heer von Bundesgenossen heran unter dem gewaltigen Kamus von Kaschan und unter dem Khakan von Tschin, Völkermassen, wie sie zuvor noch kein Krieg geschaut. In stolzem Siegesbewußtsein mustert Kamus die Reihen der Iranier. Keiner ihrer Helden vermag etwas wider ihn auszurichten. Ihre Lage wird immer verzweifelter. Endlich naht von Iran ein Entsatzheer, an seiner Spitze

der unbesiegliche Rustem. Es ist die höchste Zeit. Not, Erwartung, erstes Aufleuchten der Hoffnung sind mit hinreißender Spannung beschrieben. Feriburz, der vor seinem Aufbruche noch Ferengis, die Witwe des Sijawusch, zur Gattin erhalten, eilt dem Heer voraus. Schon sein Erscheinen belebt wieder den erloschenen Mut der verzweifelten Iranier. Als vollends Rustem kommt, da atmen sie wieder freier auf. Die Heere nehmen Schlachtstellung, der Kampf beginnt. Rustem schießt den stolzen Eschebus nieder. Piran fängt an, die Ankunft Rustems zu merken und vor ihm zu bangen. Kamus aber fordert ihn übermütig heraus und tötet in raschem Ansturm seinen Schildknappen Alwa. Da aber schießt Rustem auf ihn selbst los, reißt ihn mit der Fangschnur vom Roß, knebelt ihn und trägt ihn unter seinem Arm ins Lager der Iranier.

3. Der Kampf Rustems mit dem Khakan von Tschin. Das ganze Schlachtgemälde gruppiert sich jetzt um Rustem. Immer gigantischer tritt er hervor. Der Khakan kennt ihn noch nicht und meint leichten Kaufs die Niederlage des Kamus rächen zu können. Allein Schenkil, der sich vertrauensselig vorwagt, wird von Rustem im Nu niedergestreckt. Trotz aller Übermacht der Turanier und ihrer Verbündeten wird der Khakan nun nachdenklich. Er sendet erst Human als Unterhändler zu Rustem ab, dann Piran, den Oberfeldherrn von Turan. Es ist eine ergreifende Scene, wo der greise Piran, einst der Beschützer des Sijawusch und der Retter des Kei Khosru, sich vor Rustem beugt und um Frieden fleht. Doch Rustem besteht auf der alten Forderung: Piran soll Gersiwez und alle Beteiligten am Morde des Sijawusch ausliefern und selbst zu Kei Khosru kommen. Darauf kann Piran nicht eingehen, denn er ist schließlich Turanier; Ehre und Pflicht ketten ihn an Afrasiab. In beiden Heeren wird noch einmal Rat gehalten. Dann kommt es zum Entscheidungskampf; Rustem nimmt den Khakan von Tschin gefangen und schlägt das Heer der Turanier völlig in die Flucht. Ungeheure Beute fällt in seine Hände. Afrasiab verliert den Mut zu weiterem Widerstande und zieht sich scheu vor dem weiter vordringenden Rustem zurück, der darauf innehält und zu Kei Khosru heimkehrt.

4. Der Kampf Rustems mit dem Diw Akwan. Der große Rachekrieg ist durch Afrasiabs Flucht noch keineswegs beendigt; doch wird die breitspurige Kampfschilderung vorläufig wieder durch ein Stück orientalischer Zauberei und eine romantische Liebesgeschichte unterbrochen.

Der heimgekehrte Rustem findet seinen Herrscher Kei Khosru hart bedrängt durch den bösartigen Dämon Akwan, der in Gestalt eines Waldesels die Pferdewiesen unsicher macht und den schönsten Streitrossen die Knochen bricht. Rustem reitet mit der Fangschnur gegen ihn aus; doch der Arge entwischt ihm und packt Rustem, während dieser an einer Quelle

schläft, trägt ihn hoch in die Lüfte und läßt ihm dann die Wahl, ob er auf die Berge oder ins Meer geworfen werden wolle. Rustem wählt das Land; da wirft ihn der Diw jedoch gerade ins Meer. Allein Rustem hat noch Zeit, über den Wellen das Schwert zu ziehen; mit der einen Hand hält er die Seeungeheuer von sich ab, mit der andern schwimmt er ans Ufer, findet glücklich sein Pferd Rakſch wieder, trifft unerwartet den Diw an einer Quelle und schlägt ihn tot. Ein Stück Odyssee mischt sich da in die persische Ilias, und der persische Achilles strahlt gleich Herakles als Sieger über Dämonen und Ungeheuer. Es wird ihm nun aber auch noch die Aufgabe zu teil, gleich den mittelalterlichen Rittern unglücklich Liebende zu befreien und zu retten.

5. Die Geschichte von Bischen und Menischeh. Irmanier kommen zum Padischah, klagend, daß Eber ihre Wälder verheerten. Bischen, ein noch jugendlicher Held, der sich in den letzten Kriegszügen ausgezeichnet, und Gurgin melden sich zur Verfolgung der Eber. Gurgin, ein verräterischer Schurke, läßt Bischen mitten in der größten Jagdgefahr im Stich, und da Bischen nichtsdestoweniger die Eber bemeistert, sucht er ihn durch ein romantisches Abenteuer zu vernichten. In der Nähe ist ein herrliches Lustschloß, wo die schöne Menischeh, Afrasiabs Tochter, haust. Bischen geht in die ihm gestellte Falle. Bald raubt ihm die Liebe allen Verstand. Er besucht Menischeh, und diese glaubt auch, nicht mehr ohne ihn leben zu können. Sie läßt ihn, während er schlummert, in ihren Palast entführen, wo er einige Zeit minnetrunken mit ihr lebt. Doch er wird bald von dem haßerfüllten Gersiwez entdeckt, vor Afrasiab geschleppt und in einen schauerlichen Felsenkerker eingesperrt. Der verräterische Gurgin kehrt unterdessen nach Iran zurück und verbreitet allerlei Lügen über Bischen; man traut ihm jedoch nicht, und Giw bringt ihn vor den Schah. Kei Khosru nimmt Dschemschids Weltenbecher zur Hand, d. h. einen Kristallbecher, der die ganze Welt spiegelt, und entdeckt darin das schreckliche Verließ, in welchem Bischen schmachtet. Rustem macht sich nun auf, ihn zu suchen, trifft mit Menischeh zusammen, befreit Bischen aus seinem schauerlichen Burgverließ, stürmt den Palast des Afrasiab und kehrt, von neuem Siegesglanze umstrahlt, zu Kei Khosru zurück. Der Roman ist eine der poesievollsten Episoden der ganzen Dichtung.

6. Der Kampf der zwölf Recken. Afrasiab sieht sich nun zur Wiederaufnahme des Kampfes genötigt. Gegen das Heer, das er aufstellt, wird der greise Guderz gesandt. Die Dichtung gestaltet sich wieder zum Schlachtenepos im großen Stile: auf verschiedentliche Unterhandlungen folgen breitspurige Truppenaufstellungen, Herausforderungen, Schlachten und Einzelkämpfe. Für den prosaischen Europäer des 19. Jahrhunderts spinnen sie sich zu weit aus. Ähnliche Motive und Situationen, Beschreibungen und

Reden wiederholen sich. Für die kampflustigen Perser des Altertums und Mittelalters muß das ein unerschöpfliches Lieblingsthema gewesen sein. Es fehlt auch durchaus nicht an neuen Elementen und tieferen tragischen Motiven, welche, mit dem Gange der Handlung innig verbunden, dieselbe lebensvoll weiterführen. Rustem ist diesmal nicht mit dabei; an seiner Stelle treten bei den Iraniern Guderz, Giw, Bischen und Feriburz in den Vordergrund, bei den Turaniern erst Human, den Bischen im Panzer des Sijawusch überwindet und tötet, dann Piran, der, mit beiden kämpfenden Parteien verwandt, den tragischen Fluch des ganzen Krieges am tiefsten empfindet. Abermals sucht er einen Frieden herbeizuführen, abermals wird er von den Iraniern abgewiesen und sieht sich genötigt, Afrasiab um Verstärkung zu bitten. Da ein Kampf zwischen Giw und Piran unentschieden bleibt, so kommen die beiden Heerführer Guderz und Piran überein, keine allgemeine Schlacht mehr zu schlagen, sondern von jeder Seite elf Helden auszuwählen und den Entscheid von diesen elf Zweikämpfen abhängig zu machen, denen die Sage erst später noch einen zwölften zugezählt zu haben scheint. Man erwartet, daß wenigstens einer oder der andere der Helden von Turan seinem Gegner die Stange halte; aber wenn auch mit verschiedenen Waffen und in immer neuer Kampfesart, werden sie alle von den Iraniern niedergemacht. Endlich messen sich die zwei Oberfeldherren, der greise Guderz und der greise Piran. Guderz will des Verwundeten schonen, doch Piran nimmt keinen Pardon an; er kämpft bis zum äußersten, bis Guderz mit einem Pfeil sein Herz durchbohrt. Dann beweint der greise Feldherr an Pirans Leiche Sijawusch und die eigenen siebzig Söhne, die ihm der schreckliche Krieg geraubt. Der Schah Kei Khosru aber läßt Piran und den gefallenen Helden der Turanier ein prachtvolles Denkmal errichten.

7. Der große Krieg des Kei Khosru gegen Afrasiab. Die Blutrache für Sijawusch ist indes noch nicht erfüllt, und so spinnt sich der gewaltige Kampf wieder weiter; aber an die Spitze der beiden Heere treten nunmehr statt der bisherigen Feldherren die zwei Könige selbst, Kei Khosru und Afrasiab, beide umgeben von den Großen ihrer Reiche und von der Heldenschar, die ihnen das blutige Walten des Krieges noch übrig gelassen. Das Schlachtenbild erweitert sich deshalb abermals und gelangt zur großartigsten Entfaltung. Ein paar Kriegsberichte in Briefform, die Kei Khosru an den noch lebenden Kei Ka'us richtet, tönen freilich fast ein wenig wie eine Kriegsgeschichte in Versen; aber sie stehen doch an ihrem guten Platz und ermangeln nicht echt poetischer und tragischer Motive. In der Erzählung jedoch folgt sich Schlag auf Schlag in spannender Entwicklung. Afrasiab greift an, wird aber schon beim ersten Zusammenstoß zurückgeschlagen; Kei Khosru besiegt und tötet seinen Sohn Schideh und zwingt ihn abermals zur Flucht. Während Afrasiab über Bokhara nach Gangdiz

flieht, setzt Kei Khosru über den Dschihun und zwingt Afrasiab zu einer neuen Schlacht. Dieser wendet sich nun an den Faghfur von Tschin und ruft die Völker des Ostens zu seiner Hilfe auf; allein ehe er Unterstützung erhält, greift ihn Kei Khosru in seiner Hauptfestung an, erobert Gangdiz und läßt Afrasiab nichts übrig, als weiterzufliehen. Afrasiab vereinigt die Trümmer seines geschlagenen Heeres mit den Truppenmassen, welche ihm der Faghfur von Tschin zu Hilfe führt; allein das Glück ist von ihm gewichen. Ein nächtlicher Überfall auf die Iranier endigt mit einer jämmerlichen Niederlage der Turanier. Es bedarf kaum mehr einer warnenden Gesandtschaft von Kei Khosru, und der mächtige Fürst des Ostens läßt den geschlagenen Afrasiab im Stich. Der einzige, der noch für ihn einzutreten wagt, der König von Mekran, bezahlt diesen Versuch mit seinem Leben. Und jetzt hat Afrasiab keine Stütze mehr. Ganz Turan muß sich den Iraniern beugen. Als Sieger zieht Kei Khosru in Gangdiz und Sijawuschgird ein und tritt sodann die Rückkehr nach Iran an, wohin er schon unermeßliche Kriegsbeute vorausgeschickt. Nur durch dämonische Zauberkünste gelingt es Afrasiab noch, sich zu verstecken. Hum, ein Sprößling Feriduns, entdeckt ihn in einer Höhle und bemächtigt sich seiner. Noch einmal entkommt er. Allein Kei Khosru nimmt seine Zuflucht zum Gebet, und sein Flehen wird nicht zu Schanden. In höchst seltsamer Weise fällt der Erzfrevler, der Anstifter alles Unheils, zuletzt doch in seine Hände, und im Blute des Afrasiab und des Gersiwez rächt Kei Khosru endlich das schuldlose Blut des Sijawusch.

Jetzt erst stirbt der alte Schah Kei Ka'us, der einst so übermütig in das Zauberland Mazenderan eingebrochen und dann mit den Adlern gen Himmel fliegen wollte. Durch Rustems riesige Heldenkraft ist er zwar aus allen Nöten siegreich hervorgegangen; allein die schönsten Träume und Hoffnungen seiner Jugend hat alle längst der Tod geknickt. In der Blüte und Schönheit der Jugend ward sein Sohn Sijawusch dahingerafft, und ist sein Blut jetzt auch gerächt, so hat die furchtbare Pflicht der Rache doch ganz Iran und Turan mit Strömen von Blut überflutet und ganze Geschlechter der tapfersten Helden dem edeln Königssprossen nach ins Grab gerissen. Er selbst ist jetzt über hundertfünfzig Jahre alt, sein Haar weiß, sein Rücken tief gebeugt, und ruhig schaut er seinem Ende entgegen. Und so stirbt er. Ganz Iran trauert um ihn. Man setzt seine einbalsamierte Leiche, mit einer Krone geschmückt und in die kostbarsten Gewänder gehüllt, auf einem Elfenbeinthron in die Gruft, über die ein riesiges Denkmal emporragt. Da ruht er aus von Kampf und Rache. —

Kei Khosru steht jetzt im Sonnenglanze der Macht und des Ruhmes; alle seine Feinde, von einem Ende der Erde bis zum andern, sind überwunden; alle seine Wünsche sind erfüllt. Das Gute hat triumphiert, und

die Welt braucht nicht mehr vor dem Bösen zu zittern. Und doch, mitten in diesem Glück wird der Schah von tiefer Trauer und Überdruß erfaßt. Er fürchtet die Leidenschaften in seiner eigenen Brust, die Neigung zum Bösen, die er durch seine Mutter von Afrasiab ererbt; er fürchtet, Gott untreu zu werden und sich mit den Mächten der Finsternis einzulassen, wie Zohâk und Dschemschid, wie Tur und Selm, wie Kei Ka'us und Afrasiab. Zugleich überwältigt ihn der Gedanke an die Nähe des Todes, an die Vergänglichkeit alles Irdischen, an das einzig Bleibende: die Huld Gottes hienieden und die Seligkeit im Jenseits. Er läßt die Pforten seines Hofes schließen, zieht sich von allem Verkehre zurück, nimmt ein Läuterungsbad, kleidet sich in ein weißes Gewand und widmet sich eine ganze Woche lang ausschließlich dem Gebete und frommer Beschauung. Das begreifen die alten thatkräftigen Recken von Iran nicht. Sie versammeln sich alle im Palaste und verlangen Gehör, Tus und Guderz, Giw und Gurgin, Bischen und Rehham. Sie beklagen sich über des Königs Verhalten und begehren Aufschluß über das Geheimnis, das dahinter steckt. Kei Khosru verschiebt die Antwort und widmet sich abermals eine Woche dem Gebete. Wieder erscheinen die Pehlewane vor ihm, wieder entläßt er sie gütig, doch ohne entscheidende Antwort. So lebt er fünf Wochen in Gebet und Beschauung; da erscheint ihm Serosch, der Engel, und verkündet ihm, daß sein Gebet erhört sei, daß er bald aus dieser Welt scheiden werde und deshalb seine letzten Anordnungen treffen solle.

Unterdessen sind, von den andern Pehlewanen aufgefordert, auch Zal und Rustem, die ältesten und gewaltigsten der iranischen Helden, aus Zabulistan am Königshofe eingetroffen, tief trauernd über die unheimliche Lage des Königs und des Reiches. Zal führt diesmal im Namen der übrigen Großen das Wort und begehrt vom Schah Aufschluß über sein seltsames Einsiedlerleben und die Vernachlässigung aller Reichsgeschäfte. Ruhig und klar eröffnet Kei Khosru die Gründe, die ihn dazu bewogen, und den Bescheid, der ihm von oben über seinen nahen Hingang geworden. Da braust Zal in wildem Unmut auf wie über etwas Unerhörtes, er vergißt alle Ehrfurcht vor der königlichen Majestät, schmäht die Abkunft des Königs, seine Vorgänger, sein Verhalten im Kriege und seinen jetzigen Entschluß. Der Schah aber verliert nicht einen Augenblick seine Ruhe und Fassung, sondern widerlegt klar und schlagend die Vorwürfe des ungestümen Recken. Dies bricht dessen Widerstand. Er und die übrigen sehen ihr Unrecht ein und flehen um Verzeihung. Kei Khosru setzt darauf einen großen Reichs- und Volkstag fest, auf freiem Felde, und schlägt seinen Thron zum letztenmal in voller Königsherrlichkeit inmitten der zahllosen Zelte auf. Da macht er am achten Tage feierlich sein politisches Testament. Guderz wird mit der Verteilung seiner Schätze und mit der vorläufigen Verwaltung des Reiches

betraut; Rustem erhält auf die Bitte Zals Zabulistan, Kabul, Dumbar, Mai und Indien und andere Länder. Giw wird über Kum und Isfahan gesetzt; Tus wird mit dem Titel Sipehdar auch für künftige Zeiten das Reichsbanner übergeben; zum Nachfolger im Königtum aber beruft Kei Khosru zum Staunen aller den Lohrasp, an den keiner gedacht, nimmt sich die Krone vom Haupt und setzt sie ihm auf. Während die andern unwillig murren, braust Zal laut auf und weigert sich, als König einen armen Menschen anzuerkennen, der nur mit einem Pferd nach Iran gekommen sei. Da Kei Khosru ihn jedoch belehrt, daß Lohrasp von Huscheng abstamme und von Gott selbst zum König bestimmt sei, unterwirft er sich und die übrigen Iranier mit ihm.

Darauf nimmt der Schah Abschied von seinen vier Frauen und übergiebt sie und die ganze trauernde Familie dem Schutze Lohrasps, der ihm treue Fürsorge für sie gelobt. Und nun zieht Kei Khosru ins Gebirge, verabschiedet Lohrasp, indem er ihm noch einmal alle Pflichten eines guten Königs ans Herz legt. Nur von seinen alten Pehlewanen und Waffengefährten läßt er sich weiter begleiten.

Ungerufen ziehen ihm jedoch des folgenden Tages an die hunderttausend Iranier nach, Männer und Frauen, klagend und weinend und alles aufbietend, um ihn zur Rückkehr zu vermögen. Er bleibt aber unerschütterlich bei seinem Entschluß und fordert das Volk auf, in die Stadt zurückzukehren. So reißt sich denn endlich die Volksmasse von ihm los; auch Zal, Rustem und Guderz sagen ihm ihr letztes Lebewohl und steigen den Berg hernieder. Doch Tus, Giw, Feriburz, Bischen und der tapfere Gustehem wollen sich um keinen Preis von ihm trennen. Einen ganzen Tag und tief in die Nacht folgen sie ihm durchs Gebirge, bis sie erschöpft an einer Quelle niedersinken. Da erquicken sie sich und plaudern noch einmal traulich von ihren früheren Heldenthaten. Mitten in der Nacht aber erhebt sich der Schah, badet Haupt und Leib in der Quelle, wirft sich vor Gott nieder und nimmt dann auf immer Abschied von seinen Freunden, sie mahnend, daß sie ihn des folgenden Morgens nicht suchen, sondern ruhig nach Hause gehen sollten.

Traurig schlummern die Pehlewane wieder ein. Als die Sonne am folgenden Morgen sich über den Spitzen der Berge erhebt, finden sie ihren König nicht mehr. Vergeblich suchen sie ihn den ganzen Tag und treffen sich abends wieder an der Quelle. Der Boden ist warm, der Himmel heiter. Trotz der erhaltenen Warnung bleiben sie auf den Vorschlag des Feriburz bei der Quelle, um da zu übernachten, und unterhalten sich vom Lobe und von den Großthaten des entschwundenen Herrschers. Da erhebt sich plötzlich ein Sturm und hüllt das ganze Gebirge in dunkle Wolken ein. Schnee fällt, immer dichter und dichter. Die fünf wackern Recken suchen sich zu

ihrem Schutz eine Höhle zu graben; allein sie werden völlig eingeschneit und erstarren vor Kälte.

Drei Tage vergehen, und man erwartet die Helden unten in der Ebene noch immer vergebens. Am vierten macht sich Rustem mit Zal, Guderz und andern Rittern auf, um sie zu suchen. Sieben Tage forschen sie umsonst und kehren wehklagend heim. Dann schicken sie Arbeiter, welche die fünf Leichen endlich finden, ausgraben und zu den Ihrigen bringen. Alles trauert um die fünf Helden und um den König, der wie eine Cypresse in einem Garten blühte. Doch verbreitete sich der Glaube, daß er lebend in den Himmel eingegangen, und Lohrasp besteigt nun den Thron.

* * *

So schließt der erste Teil des großen persischen Epos. Zwar sind Zal, Rustem und Guderz noch am Leben und verbinden den bisherigen Sagenkreis mit jenem der folgenden Periode. Allein die eigentliche Glanzzeit des ältesten Heldentums ist mit Kei Khosru und mit seinen fünf unzertrennlichen, bis in den Tod treuen Gefährten zu Grabe getragen. Der Schluß ist ein prachtvoller, tief ergreifender. Er erinnert an den Auszug der Pandu-Söhne im Mahâbhârata und an Râmas Auszug im Râmâyana. Die schrillen Dissonanzen der langen, blutigen Rachekriege klingen endlich in friedliche, versöhnende Accorde aus; zwischen den Trümmern zerstörter Hoffnung und vernichteter Königsherrlichkeit öffnet sich die Aussicht auf ein ewig dauerndes Leben im Jenseits, und ein Strahl der Verklärung umleuchtet von dort die für immer untergegangene Heldenwelt.

Daß die Dichtung nicht die planmäßige, geschlossene Einheit der Ilias besitzt, brauchen wir nicht zu wiederholen. Weder Rustem noch einer der Könige bildet einen festen, ausschließlichen Mittelpunkt, noch weniger eine einzelne That oder Unternehmung dieser Helden. Dennoch sind die einzelnen Teile der Sage nicht bloß gliederartig als Aventiuren aneinander gereiht, sondern organisch, psychologisch verbunden. Man mag sie mit den Ringen eines mächtigen Baumstammes vergleichen, die sich in stetem Wachstum immer weiter umeinander gliedern und endlich den Waldesriesen bilden, der mit der schattenreichen Fülle seiner Krone alles überragt. Man mag sie auch mit den geschichtlichen Tragödien Shakespeares vergleichen, welche, einzeln für sich ein bedeutsames Kunstwerk bildend, sich zu einem tragischen Ganzen zusammenschließen, das noch viel tiefer wirkt und einigermaßen die Tragik der Weltgeschichte selbst zum Ausdruck bringt. Doch ist das Ineinandergreifen im Schâhnâme weit stärker, unmittelbarer und lebendiger. Haß und Liebe, Fluch und Segen, Blutschuld und Blutrache vererben sich von Geschlecht zu Geschlecht, so daß sich in jedem der mythischen Könige nicht bloß das zeitweilige Geschick des Volkes verkörpert, sondern das tragische Los der

ganzen bisherigen Dynastie. Erst Kei Khosru durchbricht die bis dahin unzerreißbare Kette, indem er in dem größten aller Kämpfe sämtliche früher aufgehäufte Schuld sühnt, und im Gegensatz zu dem himmelstürmenden Kei Ka'us in demütiger Unterwerfung unter die Gottheit auf alle Dinge dieser Welt verzichtet und nur mehr den Besitz des Ewigen anstrebt.

Viertes Kapitel.

Die Alexandersage im Schâhnâme.

Bis zur Entrückung des Kei Khosru hält sich die altpersische Heldendichtung auf asiatischem Boden, wenn es auch schwer hält, den angegebenen Schauplatz im einzelnen genauer zu bestimmen, und wenn es sich auch als völlig unmöglich herausgestellt hat, die einzelnen Könige der Dichtung auf die bekannten geschichtlichen Herrscher aus dem Geschlechte der Achämeniden, die Träger der ersten persischen Weltmonarchie, zu beziehen. Erst im zweiten Teil der Dichtung begegnet uns ein Held, der sich in seinem Namen und in einzelnen Zügen der Sage unzweifelhaft auch in der Geschichte wiederfindet. Es ist der gewaltige Macedonier, welcher an der Spitze seiner kleinen hellenischen Scharen das persische Weltreich niederwarf, bis ins Herz von Mittelasien und über den Indus vordrang, dann selbst „Barbar" ward und mitten in seinem Siegeslaufe zu Babylon starb — von welchem die Bibel so schön sagt: „Und stille schwieg die Erde vor seinem Angesichte" und: „Hierauf aber ward er aufs Lager geworfen, und er erkannte, daß er sterbe" —, Alexander oder, wie ihn die Perser nennen, al-Iskender, der großartigste Eroberer der alten Welt, der seine Erinnerung denn auch in der Sage und Geschichte des Orients wie in jener des Occidents mit unauslöschlichen Zügen eingegraben hat. Gegen seine Feldzüge verblassen jene der größten assyrischen, babylonischen und ägyptischen Eroberer. Kleinasien und Persien haben über zwei Jahrtausende lang das Andenken an ihn bewahrt; die europäischen Völker des Mittelalters besangen ihn ebenso begeistert wie Karl den Großen; Cäsar und Napoleon I. sahen zu ihm als ihrem Vorbilde auf. Wie ein glänzendes Meteor überstrahlte er alles, was vor ihm dagewesen, so daß die größten Perserkönige Cyrus, Kambyses und Darius Hystaspis im Strom der persischen Sagen spurlos untergingen, der griechische Alexander aber als persischer Sagenheld weiterlebt bis auf den heutigen Tag.

Hätte Alexander an hellenischer Sitte festgehalten, so wäre dies wohl nie geschehen; die Perser hätten in ihm einen fremden Gewalthaber erblickt und die eigene Erniedrigung unter sein Joch allenfalls murrend oder still-

schweigend ertragen, doch ihn nimmer in Lied und Sage verherrlicht. Indem Alexander aber, nach der Unterwerfung des Darius, völlig als orientalischer Großkönig auftrat, Sitte und Prunk der Perserkönige annahm, sich selbst als Göttersohn aufspielte und die anfänglich widerstrebenden Hellenen zur Anerkennung des ihnen verhaßten Wechsels zwang, gewöhnten sich die unterworfenen Perser, ihn als einen der Ihrigen zu betrachten, sie fügten ihn ohne Bedenken und Rückhalt der Reihe ihrer eigenen Könige ein und sonnten sich selbst in den Strahlen des Ruhmes, der ihn umgab. In Iskender, so machten sie sich vor, hatten sie selbst die Welt besiegt, und so begnügten sie sich denn auch keineswegs, die griechisch-vorderasiatische Alexandersage in persisch-nationalem Sinne umzudichten, die Sagenbildung griff sogar auf die frühere Zeit zurück und knüpfte neue Fäden an, um Iran und seine Könige mit Rum, d. h. mit Griechenland, und mit der europäischen Welt des Westens zu verbinden. Ein Ansatz war schon darin geboten, daß König Feridun seinem Sohne Selm jene Länder des Westens zugeteilt hatte. In dem langen Kampf zwischen Iran und Turan ist von diesen Ländern wenig mehr die Rede. Jetzt, nachdem die Blutrache an Afrasiab vollzogen und Kei Khosru in den Himmel entrückt ist, tritt Rum plötzlich in den Vordergrund der Sage, als Stadt zugleich und als Reich, dessen höchster Herr der Kaisar heißt und dessen Macht in Vorderasien mit jener von Iran zusammenstößt. Das byzantinische Reich, „Neu-Rom", wie es den Persern später unter den Sassaniden gegenüberstand, wurde offenbar durch die Sage über die Zeit Alexanders zurückversetzt, der ganze Kampf der Perserkönige mit Griechenland in völligem Stillschweigen begraben, um Alexander dann zu einem persischen Prinzen zu machen, der durch seltsame Verumständungen eine Kaisarstochter aus Rum zur Mutter hat. Zwischen der ersten Verknüpfung Irans mit Rum und dem Auftreten Alexanders spinnt sich die ältere Heldensage noch geraume Zeit weiter, so daß das Fremdartige gewissermaßen mit dem Einheimischen verschmilzt und Iskender ganz natürlich, ohne unerwarteten oder unvermittelten Sprung, in die große Familientragödie der Perserkönige sich einreiht. Wir wollen nun den zweiten Teil der Dichtung ähnlich wie den ersten zu skizzieren versuchen.

XIV.[1] Lohrasp, der von Kei Khosru eingesetzte König, baut sich eine neue Königsstadt Balkh, unfern des Dschihun, weit nach dem inneren Asien hin gelegen, und errichtet dort einen großen Feuertempel, Berzin genannt. Er hat zwei Söhne, Guschtasp und Zerir, herrliche junge Helden, die Zierde seines Heeres. Doch Guschtasp ist sehr hochfahrend und ehrgeizig und begehrt bei einem Festmahl öffentlich, zum Mitregenten erhoben zu werden. Da Lohrasp ihm dies abschlägt, flieht er vom Hofe in der Richtung

[1] Die fortlaufende Zahl in der Königsreihe des Schâhnâme.

nach Hindostan, wird zwar von seinem Bruder Zerir noch eingeholt und glücklich zurückgebracht, entflieht aber ein zweites Mal, und zwar jetzt westwärts nach Rum. Ein Steuereinnehmer Namens Heischui hilft ihm übers Meer und in die Hauptstadt, wo der Kaisar Hof hält, eine große Stadt von drei Parasangen Umfang. Eine ganze Woche irrt er da umher, um sich eine Anstellung zu verschaffen. Zuerst meldet er sich als Schreiber, aber man merkt ihm gleich an, daß er besser zum Krieger taugen würde. Dann versucht er es bei einem Gärtner, aber er ist diesem viel zu vornehm und königlich. Nun will er Kameltreiber werden, allein auch da findet er keine Verwendung. Er geht zu einem Schmied, der ihn wenigstens zu einer Probe zuläßt; doch wie er beim ersten Streich den Amboß in Stücke schlägt, wird er mit Spott und Schaden entlassen. Traurig zieht er nun aus der Stadt. Ein Landedelmann im nächsten Dorf erbarmt sich seiner und gewährt ihm einige Zeit Gastfreundschaft.

Der Kaisar aber hatte drei Töchter, in der ganzen Welt berühmt durch ihre Schönheit und Tugend. Da geschah es, daß die älteste, Kitabun, einen Traum hatte: sie sah sich von einer unabsehbaren Masse Menschen umgeben — da trat ein Fremdling vor sie hin sorgenvollen Gesichtes, aber von königlicher Hoheit und Schönheit; sie reichte ihm einen duftenden Blumenstrauß, und er erwiderte die Gabe mit einem ebenso schönen Strauße.

Auf diesen Traum hin ließ der Kaisar alle Vornehmen seines Reiches versammeln zur Gattenwahl, und Kitabun erschien mit einem Rosenstrauß in den Händen; aber keiner von allen gefiel ihr. Darauf entbot der Kaisar auch den Adel zweiter Ordnung und die reicheren Bürger zur Gattenwahl. Um den noch immer trauernden Guschtasp zu zerstreuen, riet ihm sein Gastherr, zu der Versammlung zu gehen. Er that es — und siehe da, Kitabun erkennt in ihm den Jüngling ihres Traumes, reicht ihm den Rosenstrauß und wählt ihn zu ihrem Gattten.

Da der Kaisar auf Zureden seines Ministers die Gattenwahl zwar genehmigt, aber seine Tochter enterbt, will Guschtasp edelmütig auf ihre Hand verzichten; allein sie ist noch edelmütiger als er: sie will freiwillig mit ihm seine Armut teilen, verkauft eines ihrer Juwelen, und so hat das junge Ehepaar vorläufig zu leben. Guschtasp verlegt sich auf die Jagd und gewinnt so viel Beute, daß er zwei Drittel davon an seinen Gastfreund Heischui und die Vornehmen des Dorfes abgeben kann.

Nun wirbt ein Vornehmer Namens Mirin um die zweite Tochter des Kaisars. Diese wird ihm zugesagt, wenn er den Wolf im Walde Fasikun erlege. Allein Mirin ist weder ein Held noch ein Jäger. Unter Zusage völliger Heimlichkeit übernimmt Guschtasp das Wagnis für ihn, erlegt den Wolf und verschafft Mirin die Hand der Kaisarstochter. Ganz in ähnlicher Weise überwindet er den Drachen auf dem Berge Sekila und gewinnt da-

durch für einen andern Bewerber, Ahren, die dritte Tochter des Kaisars, behält sich indes von beiden Ungeheuern Zähne zurück, die er ihnen ausgebrochen. Auf Kitabuns Wunsch nimmt er dann verkleidet und unerkannt an Kampfspielen teil, die der Kaisar ausgeschrieben, zeichnet sich vor allen aus, giebt sich als Gemahl Kitabuns und Besieger der beiden Ungeheuer zu erkennen und wird nun vom Kaisar unter dem Namen Farrukhzad in alle Ehren und Rechte eines kaiserlichen Eidams eingesetzt. Durch ihn erholt sich alsbald das gesunkene Ansehen des Reiches. Der Kaisar wagt wieder, von den widerborstigen Khazaren Tribut zu verlangen, und da deren Fürst Ilias sich dessen weigert, bekriegt ihn Guschtasp siegreich und tötet ihn im Kampfe. Auch von Iran selbst wird nun Tribut gefordert. Lohrasp ist darüber sehr verwundert und erfährt durch Kalus, den Gesandten von Rum, daß die schärfere Tonart am Kaisarhofe von einem Fremden herrühre, der in allem dem Prinzen Zerir gleiche, die furchtbarsten Ungeheuer erlegt und des Kaisars Tochter zur Gemahlin erhalten habe. Zerir wird hierauf nach Rum gesandt und weigert unter Kriegsdrohung den geforderten Tribut. Da begiebt sich Guschtasp mit ihm zu dem Heere der Iranier, wird alsbald erkannt und auf den bereit gehaltenen Elfenbeinthron gesetzt. Der Kaisar entläßt ihn nebst Kitabun in Frieden, Lohrasp dankt zu seinen Gunsten ab und übergiebt ihm die Regierung. So sind Rum und Iran verschwägert, und derselbe Königsheld gehört durch seine Jugendabenteuer beiden Reichen an.

XV. Guschtasp. Mit diesem König hatte Daqiqi, der Vorgänger Firdûsis, seine versifizierte Bearbeitung des Khudâinâme begonnen und etwa tausend Doppelverse vollendet. Anstatt dieselben neu zu bearbeiten, rückte sie Firdûsi unverändert in sein Königsbuch ein, um, wie er sagt, dem Leser selbst klar zu machen, wie sehr seine Poesie gegen diejenige Daqiqis absteche. Es mag auch ein anderer Grund mitgewirkt haben. Gleich nach der Thronbesteigung Guschtasps tritt nämlich Zerduscht (Zoroaster) auf, und da Daqiqi als Feueranbeter (Geber) bekannt war, konnte Firdûsi, ohne die Empfindlichkeit der strenggläubigen Moslim allzusehr zu reizen, sein Prophetentum ehrenvoll in der Dichtung unterbringen. Viel Raum wird ihm allerdings im Verhältnis zu den andern Helden nicht zu teil, und von der zoroastrischen Religion bietet die Dichtung hier nur einige flüchtige Umrisse.

Zerduscht erscheint ganz unvermittelt am Hofe des Schah. Der Dichter vergleicht ihn mit einem herrlichen Baum mit mächtigen Wurzeln und zahllosen Zweigen; seine Zweige sind gute Ratschläge, seine Frucht ist Erkenntnis. Er hat Ahriman getötet. Er tritt zum Könige hin mit den Worten: „Ich bin der Prophet, ich bin der Führer zu Gott!“ Dann trägt er ein Becken mit loderndem Feuer herbei und spricht: „Das habe ich aus dem Paradiese mitgebracht, und es spricht der Herr: ‚Nimm an den Glauben, betrachte

diesen Himmel und diese Erde, die ich geschaffen ohne Lehm und Wasser. Sieh, wie ich sie gemacht. Bedenke, wer solche Dinge schaffen könnte außer mir, der ich der Herr bin. Wenn du erkennst, daß ich sie geschaffen, so mußt du mich Schöpfer nennen. Nimm an von meinem Boten seinen guten Glauben, lerne von ihm seinen Weg und seinen Gottesdienst; thue, was er dir sagt; erwähle die Weisheit und verachte die Welt. Lerne den wahren Gottesdienst und die wahre Religion; denn das Königtum ist nichts wert ohne den Glauben.'"

Guschtasp und sein Bruder Zerir, wie der alte Schah Lohrasp, der sich nach Balkh zurückgezogen, alle Fürsten und Großen, Weisen und Mächtigen des Reiches gürten sich nun mit dem Koschti, dem heiligen Gürtel, und nehmen das „neue" Gesetz an. Der Götzendienst verschwindet, der Feuerdienst entwickelt sich überall. Als Wahrzeichen der Umwandlung pflanzt Guschtasp vor dem Feuertempel zu Kischmer eine herrliche Cypresse, dem Paradiese selbst entsprossen, die bald hoch zum Himmel ragt, und umgiebt sie mit einem prachtvollen Palast, in dessen goldener Halle alle Bilder und Großthaten der früheren Könige zu schauen sind. Dann ruft er alle Völker auf, zu der heiligen Cypresse von Kischmer zu pilgern, Zerduscht anzuhören und seine Lehre anzunehmen.

Die Völker des Ostens wollen jedoch nichts von der neuen Religion wissen. Ardschasp, der Herrscher über Kaschan, Tschin und Turkestan, verlangt von Guschtasp geradezu, daß er sich von dem Betrüger Zerduscht abwenden, seine Lehre aufgeben und zum Gesetz der alten Könige von Iran zurückkehren solle; wenn nicht, bedroht er ihn mit Krieg. So entspinnt sich ein neuer Kampf, diesmal ein Religionskrieg, zwischen Iran und Turan; denn Ardschasp ist ein Enkel des Afrasiab. Beide Könige ziehen mit ihrer ganzen Streitmacht aus. Sie treffen sich am Dschihun (Oxus). Guschtasp gerät hier ins Schwanken; denn Dschamasp, der höchste der Mobed, sagt ihm voraus, daß der Kampf seinen Bruder Zerir, seine Söhne und viele der besten Helden hinwegraffen werde. Er ergiebt sich indes schließlich in das Unabwendbare und läßt sein Heer wider die Turanier zu Felde rücken. Zwei Wochen dauert der mörderische Kampf; es fällt die Blüte der iranischen Ritterschaft, es fallen die Königssöhne Ardeschir, Ormuzd, Schidasp und Nivzar, dann Gerami, der Sohn des Oberpriesters Dschamasp, und endlich der Sipehbed Zerir, der Bruder des Königs. Das Reichsbanner selbst fällt in die Hände der Feinde. Als Retter in der Not erscheint diesmal I s f e n d i a r, ein Sohn des Guschtasp, der zweite Lieblingsheld der altpersischen Sage. Ihm gesellt sich Nestur zu, Zerirs Sohn, um das Blut seines Vaters zu rächen. Mit unwiderstehlicher Tapferkeit kämpfen sie sich durch die längst triumphierenden Feinde zu Bidiresch, der Zerir getötet und jetzt prahlend das Kawehbanner schwingt. Isfendiar entreißt ihm das in Gift getauchte

Schwert und durchbohrt ihn damit, nimmt ihm den Waffenschmuck Zerirs, den er an sich gerissen, und bringt das Reichsbanner sieggekrönt zu den Iraniern zurück. Darauf thut er mit Nestur und Nusch-Ader den Schwur, nicht vom Kampf zu lassen, bis sie auch Ardschasp getötet. Auf die Turanier einsprengend, richten sie ein solches Blutbad unter ihnen an, daß Ardschasp die Flucht ergreift, die Männer von Tschin aber die Waffen strecken. Isfendiar schenkt ihnen das Leben, und Guschtasp kehrt mit den Iraniern nach Balkh zurück.

Im Augenblicke der größten Not hat Guschtasp feierlich versprochen, Reich und Thron seinem tapferen Sohn Isfendiar zu übergeben; allein nach erlangtem Sieg denkt er nicht mehr daran, sondern ernennt ihn bloß zum Oberfeldherrn mit dem Auftrag, die Religion des Zendavesta in Rum, Hindustan und allen übrigen Ländern gewaltsam einzuführen. Isfendiar bringt dies in kurzer Zeit zu stande. Alle Könige der Erde nehmen den Feuerdienst des Zerduscht an. Isfendiar bittet darauf um weitere Befehle; allein durch die Verleumdungen eines Neiders, Gurezm, aufgereizt, traut ihm der Vater nicht mehr, sondern läßt ihn nun zu sich entbieten, um ihn unter dem Verdacht geplanten Hochverrats in Fesseln zu werfen. In dem festen Schlosse Gunbedan wird der tapfere Jüngling, der Retter und die Hoffnung des Reiches, zwischen vier Pfeilern an furchtbare Ketten angeschmiedet. Mit ihm weicht jedoch das Glück von Iran. Guschtasp muß seine Eifersucht aufs schwerste büßen.

So weit reichen die tausend Doppelverse des Daqîqî. Firdûsi spricht sich sehr abfällig über das poetische Talent seines Vorgängers aus, anerkennt aber doch sein hohes Verdienst, ihm selbst den Weg gebahnt zu haben, klagt über Vernachlässigung von seiten seines Gönners Mahmûd und führt dann die von Daqîqî unvollendet gelassene Erzählung weiter.

Die Nachricht von der Einkerkerung Isfendiars ist auch nach Turan gedrungen. Alsbald wächst Ardschasp der gesunkene Mut wieder. Er entsendet seinen Sohn Kehrem, um in Iran einzufallen, alles zu verheeren und, wenn möglich, den gefangenen Isfendiar zu töten. Ohne auf Widerstand zu stoßen, dringen die Turanier wirklich bis Balkh vor. Umsonst waffnet sich der greise König Lohrasp mit der friedlichen Bevölkerung zur Abwehr. Sie werden nach kurzem Kampf überwunden und niedergemacht, das Zendavesta verbrannt, Zerduscht und die achtzig Feuerpriester am heiligen Feuer getötet, das Feuer ausgelöscht, Guschtasps Töchter Homaï und Beh-Aferid als Sklavinnen in die Gefangenschaft fortgeschleppt. Nur der Gattin Guschtasps gelingt es, als Türke verkleidet, nach Seïstan zu entfliehen, wo sich der Schah mit all seinen Großen und Kriegsführern aufhält. Jetzt, nachdem das Schreckliche geschehen, rafft sich Guschtasp auf und zieht den Turaniern entgegen, wird aber geschlagen und mit seinem ganzen Heere in die Flucht gejagt. Nur

mit Angst und Not schlägt er sich mit seinen Großen in ein Gebirge durch, das die Turanier nicht kennen. Abermals ruht jetzt die einzige Hoffnung auf dem schwergekränkten, noch immer eingekerkerten Isfendiar. Nur auf die eindringliche Mahnung des Dschamasp entschließt sich der Schah, ihn zu befreien und an die Spitze seines zersprengten Heeres zu stellen. Dschamasp befreit ihn aus seinem Burgverließ und dringt mit ihm mitten durch die siegreichen Feinde zu Guschtasps Lager auf dem Berge. Vor dem herrschsüchtigen, grausamen Vater steht der mißhandelte Sohn, ohne jeden Gedanken an Rache, nur von dem Ehrgeiz beseelt, den Willen des Vaters zu erfüllen, den erschlagenen Bruder Ferdischwerd zu rächen und Iran von den stolzen Drängern zu befreien.

Mit Isfendiar kehrt das Glück zu den Iraniern zurück. Ardschasp wird bange, er läßt die gewonnene Beute auf Kamele laden und tritt den Rückzug an. Einer der Seinen, Kergsar, verspricht, Isfendiar zu töten; allein seine Waffe prallt an des Helden Panzer ab, und dieser packt ihn mit seiner Fangschnur. Die Iranier richten unter den fliehenden Türken ein furchtbares Blutbad an, ihr Lager und alle Siegesbeute fällt in ihre Hände. Anstatt dem herrlichen Sohne jetzt Thron und Reich zu übertragen, wie er in der Not versprochen, zieht Guschtasp als König zurück gen Balkh und beauftragt Isfendiar, seine gefangenen Schwestern aus der Hand der Turanier zu befreien und Ardschasp völlig zu vernichten.

Die Sage wiederholt sich hier. Ungefähr dieselben sieben Abenteuer — wieder Rasten genannt —, durch welche Rustem sich zur Befreiung des Kei Ka'us vorbereitet, muß jetzt auch Isfendiar bestehen; er überwindet zwei Wölfe, dann einen Löwen und eine Löwin, einen Drachen, einen Wundervogel (Simurgh), eine Zauberin, zieht drei Tage lang mitten im schrecklichsten Schneegestöber durch eine schauerliche Wüstenei und führt seine Leute endlich durch einen tiefen, reißenden Strom bis in die Nähe des ehernen Schlosses, wo seine Schwestern gefangen sitzen. Die an sich ähnlichen Abenteuer sind indes sehr schön variiert, so daß jeder sie mit Interesse lesen mag. Der Gefangene Kergsar, der als Führer dient, spielt aber dem Helden so viele lästige und boshafte Schabernacke, daß der Held seiner müde wird und ihm das Haupt abschlägt, sobald er wohlbehalten an sein Ziel gekommen. Als Kaufmann verkleidet, bringt er hundertundsechzig seiner tapfersten Genossen mit einer Karawane in das „eherne Schloß", überfällt die schlaftrunkenen Turanier nach einem Festmahl, tötet ihren König Ardschasp trotz der hunderttausend Krieger, mit denen er sich umgeben, und schlägt sich zu dem nachgekommenen iranischen Heere durch, das die Macht der Turanier dann völlig vernichtet. Seine zwei Schwestern, von denen die eine Homaï zugleich seine Gemahlin, werden glücklich befreit und ihrem Vater Guschtasp zurückgebracht.

Jeder sollte nun meinen, nach so viel Sohnestreue würde Guschtasp sein oft wiederholtes Königswort endlich halten und Isfendiar die Zügel der Regierung übergeben. Allein „es ist süß zu herrschen". Guschtasp kann sich von seinem Scepter nicht trennen, und um den lästigen Thronbewerber los zu werden, trägt er ihm diesmal eine That auf, die fast unausweichlich sein Verderben nach sich ziehen muß. Er entsendet Isfendiar nach Zabulistan, unter dem Vorwande, der greise Rustem, die einstige Stütze so vieler Könige, erfülle seine Vasallenpflicht nicht mehr; er solle ihn gefesselt an den Hof des Königs bringen.

Hiermit beginnt die gewaltigste und ergreifendste Episode des gesamten Schâhnâme, die sich in erschütterndem Pathos wohl mit den schönsten Stellen der Ilias, der germanischen und romanischen Epik messen kann. Ihre Vollgewalt erhält sie aber erst im Zusammenhang mit allem Vorausgegangenen. Erst wenn man die ganze Laufbahn der beiden iranischen Helden Rustem und Isfendiar an der Hand der Dichtung gewissermaßen mitgelebt und sie beide gleich liebgewonnen hat, den gigantischen Rustem, auf dem der ganze Ruhmesglanz der Vergangenheit sich vereint, und den jugendschönen Isfendiar, auf dem die ganze Zukunft des Reiches ruht, fühlt man die volle Wucht der Tragik, die in dem Auftrag des königlichen Vaters ruht. Im Augenblick, wo Iran wieder die ganze Fülle früheren Siegesglücks zurückgewonnen, giebt Guschtasps verblendete Herrschsucht alles wieder preis, indem er die zwei größten Helden einander gegenüberstellt und ihnen nur die Wahl läßt, entweder sich gegenseitig zu zermalmen oder ihre Ritterehre in den Staub zu treten. Wie sich die Fäden dieser Alternative langsam zu einem immer engeren und tödlichen Netze zusammenziehen, läßt sich in einem kurzen Auszug nicht beschreiben. Das persische Nationalgefühl, das die Sage gestaltet, sträubt sich gleichsam, einen der beiden herrlichsten Helden preiszugeben. In den fesselndsten Wechselgesprächen suchen sie dem Verhängnis zu entrinnen und verstricken sich dabei immer tiefer und unentrinnbarer in sein Netz. Die Erzählung wird in diesen Reden stellenweise zum Drama von hinreißender Lebendigkeit. Um keinen Preis will Isfendiar etwas von dem Auftrag abweichen, den sein Vater ihm gestellt. Um keinen Preis will der greise Rustem sich fesseln und als Gefangenen entehren lassen. Alle Versuche eines Ausweges scheitern. Es muß zum Kampfe kommen. Zwei Riesen stehen gegeneinander, ein Greis und ein Jüngling: jener mit hundertjähriger Kriegserfahrung, dieser mit voller Jugendkraft, jener durch persönliche Tapferkeit unbesiegt, dieser durch wunderbaren Zauber nur an einer Stelle verwundbar, jener nur von dem Gedanken an seine Ritterehre, dieser nur von der Forderung seiner Ritterpflicht erfüllt. Es ist, als ob Iran in ihnen sich verdoppelte und in unlösbarem Widerstreit gegen sich selbst raste.

Das Unerhörte, das Unfaßbare geschieht. Der unüberwindliche Rustem, der ganze Heere der Turanier gleich Schafherden zersprengt, die Macht Afrasiabs gebrochen, siegreich die ganze Heldenwelt Irans überlebt, wankt zum erstenmal. Von Isfendiars Pfeilen zerfleischt, sinkt er todesmatt von seinem treuen Pferd. Nur eine List (nach unsern Begriffen eigentlich eine Lüge) hält den Todesstreich auf, der ihn bedroht. Auch in dieser trostlosen Lage bewährt er sich noch so trutzig und heldenhaft, daß Isfendiar ihn anstaunt. Mit Pfeilen gespickt, watet er noch durch einen Strom ans andere Ufer und kehrt zu den Seinigen zurück. Ganz gleichartig war der Kampf auch nicht; denn Isfendiar war von vornherein gegen seine Waffen gefeit, und die einzige verwundbare Stelle kannte Rustem nicht. Das wird in der nächsten Nacht nun ausgeglichen. Durch Zauber wird der Simurgh herbeigerufen und heilt Rustem und sein Pferd Rakſch von allen ihren Wunden; er verhilft Rustem zu dem Schicksalspfeil, dem Isfendiar nicht entrinnen kann, und giebt ihm dessen einzige verwundbare Stelle an: die Augen. Freilich mahnt ihn der Simurgh zuvor von weiterem Kampfe ab; denn Unheil werde denjenigen treffen, der Isfendiar töte; er könne nimmer glücklich werden hienieden. Allein Rustem gilt sein Heldenruhm mehr als Glück und Leben, und so stellt er sich des andern Tages wieder zum Kampf. Echt ritterlich bietet er indes Isfendiar noch einmal die Hand zum Frieden, bittet und beschwört ihn, nicht weiter zu kämpfen, und erbietet sich nochmals, freiwillig zum König zu kommen; nur Fesseln tragen will er um keinen Preis. Erst als Isfendiar alle seine Vorschläge unerbittlich von sich weist, greift er zu dem verhängnisvollen Pfeil, legt an und trifft Isfendiar mitten ins Auge. Der junge Held sinkt vom Pferde, reißt sich den Pfeil aus der Wunde und lebt noch lange genug, um von seinen Söhnen Abschied zu nehmen und sein Testament zu machen. Er beteuert, daß er nicht überlegener Tapferkeit, sondern nur boshafter List zum Opfer gefallen. Rustem gesteht, daß er aus verzweifelter Ruhmesliebe zur List gegriffen und sich nun ewige Schande dadurch bereitet. Dies rührt Isfendiar, und er ruft den greisen Krieger zu sich, versichert ihn seiner Achtung und bestätigt dieselbe dadurch, daß er ihn zum Vollstrecker seines letzten Willens macht. Ihm übergiebt er seinen Sohn Bahman. Rustem soll Vaterstelle an ihm vertreten, ihn zum Fürsten auferziehen und ihn auf den Thron von Iran setzen, wie es Dschamasp vorhergesagt. So scheidet Isfendiar von Rustem als Freund. „Guschtasp hat mich getötet", sind seine letzten Worte, eine zerschmetternde Botschaft für den herrschsüchtigen Schah, der seinem Ehrgeiz das Heil seines Reiches und seines Hauses geopfert.

Rustem erfüllt treulich, was er dem sterbenden Isfendiar gelobt; er zieht Bahman in allen Künsten edler Ritterschaft zum vollendeten Herrscher heran und sendet ihn dann seinem Großvater Guschtasp zurück. Darauf

bricht aber das Verhängnis auch über ihn herein, und zwar von einer Seite, von der er es am wenigsten vermutet. Sein Halbbruder Scheghad, der am Hofe von Kabul weilt, fühlt sich durch einen kleinen Tribut beleidigt, den Rustem nach altem Vertrage von dem Schah von Kabul verlangt. Auf die niederträchtigste Weise lockt Scheghad nun seinen Bruder ins Verderben. Er verabredet sich mit dem Schah von Kabul, daß dieser ihn bei einem öffentlichen Festmahl beschimpfen soll; darauf zieht Scheghad zu Rustem, um ihn als Verteidiger seiner Ehre herbeizuholen. Unterdessen aber läßt der Schah von Kabul auf dem Wege, den Rustem zu machen hat, große Fanggruben ausgraben, unten dicht mit Messern und Schwertern versehen, oben mit Strauchwerk bedeckt. Der ehrliche Rustem eilt auf das Aufgebot seines Bruders alsbald herbei, ohne etwas Arges zu ahnen, und wird nun am Ende seiner Heldenlaufbahn wie ein wildes Tier in eine Fanggrube gelockt und stirbt da elendiglich, nur daß er noch vor seinem Tode dem Verräter Scheghad einen Pfeil durch die Brust jagt. Eine ehrenvolle Totenklage und ein noch großartigeres Begräbnis mildert ein wenig den fast abstoßenden Eindruck dieses jammervollen Endes. Im Zusammenhang mit dem Tode Isfendiars gewinnt dasselbe indes eine erschütternde, tragische Erhabenheit. Mit Rustem gehen die letzten Trümmer der alten Heldenzeit, mit Isfendiar ihre letzten Hoffnungen zu Grabe. Kein Fremdling vermochte die Heldengröße Irans zu überwinden; allein in unseliger Bethörung hat seine Riesenkraft Hand an sich selbst gelegt, und sein größter Held verblutet an dem Fluche, den er durch den Triumph über seinen einzigen ebenbürtigen Nebenbuhler sich zugezogen. Einen versöhnenden Schluß hat weder die Sage noch der Dichter gefunden; nach dem Zendavesta wie nach dem Korân mußte alles so kommen. Das Schicksal zermalmt alle menschliche Größe und Herrlichkeit; keine liebevolle Vorsehung schwebt darüber und erleuchtet das Chaos des Werdens, Ringens und Vergehens mit Plänen der Liebe und Barmherzigkeit.

Nichtsdestoweniger gehört der Tod Isfendiars und Rustems zu dem Großartigsten und Erhabensten, was die epische Poesie geschaffen, wie der Tod des Hektor und Patroklos oder jener Siegfrieds und Hagens. Die jugendfrische Gestaltungskraft der ältesten Sagenbildung scheint sich hier erschöpft zu haben, aber keineswegs das Walten und Weben der Volksphantasie überhaupt. Für sie ist noch kein Abschluß da; ihr Held ist nicht dieser oder jener Krieger, sondern Volk und Reich von Iran selbst, verkörpert in der langen Reihe der folgenden Könige, und wenn auch keiner von ihnen Rustem und Isfendiar zu überstrahlen vermag, spinnt sich in ihnen der alte Kampf fort und spiegelt sich in wundersamen Abenteuern das Leben des Volkes weiter.

Nachdem Isfendiar und Rustem ins Grab gesunken, fühlt König Guschtasp Überdruß an der Herrschaft, die er bisher so eifersüchtig behauptet

und der er das Leben des eigenen Sohnes geopfert hat. Er verzichtet auf den Thron und stirbt alsbald danach.

XVI. Bahman, der Sohn Isfendiars, folgt ihm in der Regierung. Dieser betrachtet es als seine Hauptaufgabe, das Blut seines Vaters zu rächen. Da Rustem selbst Vaterstelle an ihm vertreten und ihn zum Herrscher erzogen, hat die Blutrache diesmal einen noch mehr barbarischen Beigeschmack als in früheren Zügen der Sage. Vergeblich erinnert der greise Zal, der noch immer lebt, an die längst geleistete Genugthuung und unterwirft sich dem neuen jungen Schah in rückhaltslosester Hingebung; Bahman zieht nach Zabulistan und wütet erbarmungslos gegen Rustems Familie. Feramurz, der Sohn Rustems, leistet ihm tapferen Widerstand, fällt aber schließlich in seine Hände und wird an einem Baum erhängt. Nur auf Verwenden seines Bruders Beschuten begnadigt Bahman den greisen Zal, der als der letzte der alten Heldenzeit sein nahezu ausgestorbenes Geschlecht betrauert. Bahman hat einen Sohn, Sasan, den er aber enterbt und der deshalb vom Hof entflieht; unbekannt und in Armut lebt nun sein Stamm weiter, um einst in späterer Zeit den Thron der Kajaniden zu besteigen. Zur unmittelbaren Nachfolgerin ernennt Bahman seine Tochter Homaï, die er im letzten Jahre seiner Regierung noch zur Gattin nimmt, mit Erbberechtigung für ihren künftigen Sohn, dessen Geburt er nicht mehr erlebt.

XVII. Homaï ist die erste und einzige Frau, welche den alten Thron der Kajaniden besteigt. Sie wird nicht als eine romantische Semiramis geschildert, sondern als eine tüchtige Herrscherin, verständig und klug, freigebig gegen die Armen, uneigennützig gegen die Reichen, gerecht gegen alle. Doch die Lust am Herrschen unterdrückt in ihr jedes zartere Gefühl. Wie sie Mutter eines Knaben wird, hält sie die Geburt desselben geheim und sucht sich des unwillkommenen Nebenbuhlers zu entledigen. Sie läßt das Knäblein, in Samt und Seide eingewickelt, in ein zierliches Kästchen legen und so den Wogen des Euphrat anvertrauen. Einige Kostbarkeiten von königlichem Wert, darunter einen roten Edelstein, giebt sie ihm mit. Das Kästchen wird fern der Hauptstadt ans Ufer gespült. Ein armer Wäscher findet es und bringt es seiner Frau. Sie erbarmen sich des lieblichen Kindes und ziehen es wie ihr eigenes auf. Die reichen Kostbarkeiten, die der Mann verkauft, gewähren ihnen überflüssige Mittel. Das Kind wächst zum herrlichen, vielversprechenden Knaben auf. Aber Wäsche klopfen will er nicht. Er entläuft, und wie ihn der Pflegevater wieder findet, spielt er mit Pfeil und Bogen. Die Pflegeeltern lassen ihn nun seinem Wunsche gemäß in allen Wissenschaften und ritterlichen Künsten unterrichten. Ein Sieg der Rumis [1] über die Perser macht neue Aushebungen nötig. Darab,

[1] D. h. „Römer", womit aber die „Griechen" und „Macedonier" gemeint sind.

so heißt der Knabe, findet sich bei der Truppenschau ein und wird von dem Oberbefehlshaber Reschnewad dem Heere eingereiht. Die Königin selbst sieht ihn bei dieser Gelegenheit und hat das Gefühl, daß es ihr Sohn sei. Doch kommt es zu keiner Annäherung. Darab zieht in den Krieg, schlägt die Rumis beim ersten Zusammenstoß, verrichtet die größten Heldenthaten, drängt den Feind über die Grenzen zurück und zwingt den Kaisar zum Friedensschlusse. Schon vor seinem Abschied hat er seiner Pflegemutter, mit dem Schwert in der Hand, das Geheimnis seiner Auffindung abgetrotzt. Unterwegs bei einem Sturm verkünden ihn wunderbare Stimmen dem Befehlshaber Reschnewad als Königssohn. Auf der Rückkehr aus dem Kriege läßt dieser die Pflegeeltern kommen, forscht sie aus und erstattet darauf Bericht an die Königin. Das rote Juwel ist noch da als sicheres Erkennungszeichen und wird dem Briefe beigegeben. Tiefbewegt erkennt es Homaï und gewinnt die volle Gewißheit, daß der heimkehrende Sieger ihr eigener Sohn ist. Sie säumt nun nicht länger, ihn anzuerkennen. Freudig umarmt sie ihn, und der siegreiche Einzug wird zum Krönungsfeste. Die Pflegeeltern werden reichlich beschenkt und kehren dann zu ihrem Geschäfte zurück. Die ganze Geschichte ist überaus gemütlich, stellenweise mit Humor erzählt und gewährt nach den vorausgegangenen Familientragödien einen behaglichen Ruhepunkt. Wer würde indes in Homaï die Großmutter, in Darab den Vater Alexanders des Großen vermuten? So ist es aber. In heiterem Spiele über den griechischen Freiheitskampf dahingleitend, ist die Sage hier schon beim Untergang des altpersischen Reiches angelangt.

XVIII. Darab. Daß diese Sagen ihre jetzige Fassung wohl erst spät in der Sassanidenzeit erhalten haben, dafür sprechen nicht bloß die Kämpfe gegen Rum im allgemeinen, sondern auch die seltsamsten Anachronismen. In seinen Kämpfen wider Rum z. B. tötet Darab außer vielen andern Helden auch „vierzig Bischöfe“ und erobert ein „Kreuz“, während in Rum als Kaisar noch Feilefus[1], d. h. Philippus der Macedonier, regiert[2]. Auf den Thron erhoben, widmet sich Darab zuerst friedlichen Aufgaben; er baut die Stadt Darabgird und versieht sie durch große Kanalbauten mit Wasser. Unterdessen aber fällt ein Heer von hunderttausend arabischen Rittern unter dem Heerführer Schoaïb in Persien ein. Darab zieht ihnen mit einem zahllosen Heer entgegen, besiegt sie in viertägiger Schlacht und wendet sich dann gegen Feilefus, den König von Rum, der ihm die berühmten Helden von Ammurieh entgegenstellt. Auch diese werden in viertägiger Schlacht besiegt. Um nicht gänzlich vernichtet zu werden, sendet Feilefus von der

[1] Mohl transskribiert den Namen, offenbar nach falscher Schreibung (qâf statt kâ), „Fellekus“, Görres richtiger „Feilefus“.

[2] Der Hauptsache nach folgt die Dichtung von hier an dem sogen. Pseudo-Kallisthenes.

Stadt Ammurieh aus Gesandte mit reichen Geschenken und Friedensvorschlägen. Der Schah hört, daß der Kaisar eine wunderschöne Tochter Namens Nahid habe, und bewirbt sich um ihre Hand. Der Kaisar nimmt den Vorschlag an und bewilligt zugleich einen jährlichen Tribut von zehntausend Eiern aus geschmolzenem Golde (jedes zu vierzig Mithkal Gewicht) und eine Spende von reichen Juwelen. Ein „Bischof“ bringt die Kaisarstochter in das persische Lager mit einem Gefolge von sechzig auserlesenen Brautjungfern und liefert den Tribut an den Schatzmeister ab. Frohen Mutes zieht der Schah jetzt nach Iran zurück. Nachdem der Honigmonat vorüber, bemerkt er jedoch, daß die griechische Prinzessin keinen angenehmen Atem habe, und obwohl es den Ärzten gelingt, sie mittelst einer Pflanze, „die in Rumi-Sprache Iskender heißt“, davon zu befreien, bekommt er eine unwillkürliche Abneigung gegen sie und schickt sie an den Hof ihres Vaters Feilefus zurück. Da genest sie eines wunderschönen Knäbleins, das Iskender genannt wird, weil durch die Pflanze Iskender die Mutter von dem übeln Atem befreit worden war. Obwohl Schah Darab sein Vater war, wurde dessen doch nicht gedacht, weil man sich der Verstoßung Nahids schämte und nie davon die Rede war. Der Kleine wurde als Prinz des Kaisarhauses erzogen und von Feilefus zu seinem Nachfolger bestimmt. Der Schah Darab aber nahm eine andere Frau und setzte deren Sohn Dara zu seinem Nachfolger ein. Wie Iskender der macedonische Alexander, so ist Dara unverkennbar der persische Darius Codomannus; allein die persische Sage hat aus ihnen Brüder gemacht, Söhne des Schah Darab. Iskender kann nun wohlgemut seinen Bruder besiegen und verdrängen; all sein Ruhm fällt auf Iran zurück.

XIX. Dara, Sohn des Darab, beginnt seine Regierung mit großem Glanze, empfängt Tribut von Indien, Rum und Tschin und von allen Völkern nah und fern, baut eine neue Stadt Zernusch im Lande Ahwaz (Khusistân) und spendet reichlich Geld und Gaben nach allen Seiten. In Rum aber stirbt König Feilefus, und Iskender besteigt den Thron. Der weiseste Mann zu Rum war in jenen Tagen der berühmte Aristatalis (Aristâtâlis = Aristoteles); der trat mutig vor den König hin und sprach zu ihm:

„O König, treibst du es wie bisher,
So dauert dein Ruhm nicht lange mehr.
Es herrschten vor dir viel Könige schon
Doch keinem ist geblieben der Thron.
Und sagst du: Hier bin ich, brauch' keinen zu hören,
So wirst du damit deine Seele bethören;
Zum größten Thoren auf sich bläht,
Wer allen Rat der Weisen verschmäht.
Denn Staub sind wir und werden zu Staub,
Der Leib wird hilflos ihm zum Raub.

Wenn gut du bist, dann winket dir
Ein stetiges Glück und Ruhmeszier;
Wenn böse, so ist nur Unheil dein,
Und nimmer schlummerst du friedlich ein.
Durch Tugend nur werden die Könige groß:
Kein Glück weilt je in des Lasters Schoß."

Iskender läßt sich diese Mahnung nicht verdrießen, hält Aristatalis hoch, führt ihn mit sich bei Fest und Kampf, im Frieden und im Kriege, hört auf seinen Rat und läßt ihn zu seiner Seite auf dem Throne sitzen.

Als Dara durch einen Gesandten den früheren Tribut begehrt, läßt Iskender ihm sagen: „Mit dem Tribut ist's aus; das Huhn, das die goldenen Eier gelegt, ist tot." Darauf ruft er sein Heer zusammen und erklärt ihm kurz und gut, das Schicksal müsse seinen Lauf haben, er müsse die Welt erobern, Gutes wie Böses erfahren, darum sollten sie zu Felde ziehen und auf alle Ruhe verzichten. Und so zieht er aus mit seinem Banner, auf dem eine rot-blaue Eule sitzt.

Zuerst wendet er sich gen Misr (Syrien, Ägypten und Arabien) und überwindet die Völker von Misr in einer achttägigen Schlacht. Ungeheure Beute, zahllose Gefangene fallen in seine Hand. Dann marschiert er wider Iran und stellt seine Truppen am Euphrat auf, dem persischen Lager gegenüber, nur zwei Parasangen davon entfernt. Seine Räte beraten des langen und breiten hin und her, was jetzt zu thun. Er aber erklärt: „Hier kann nur eines helfen. Ich gehe als Gesandter zu Dara; dann werde ich hinter alle seine geheimen Pläne kommen." So legt er seine königliche Tracht ab und kleidet sich in diejenige eines vornehmen Gesandten und begiebt sich mit zehn Reitern, die der persischen Sprache mächtig sind, in das feindliche Lager. Er findet sehr ehrenvolle Aufnahme und erklärt Dara, Iskenders Absicht sei durchaus nicht, ihn zu bekriegen oder länger in Iran zu verweilen, sondern bloß einen kleinen Spaziergang um die Welt zu machen und alles näher kennen zu lernen. Wolle er ihm aber nicht freien Durchzug gestatten, so scheue er den Kampf nicht. Alles bewundert den hohen Wuchs, die Würde, Weisheit und Beredsamkeit des Gesandten. Dara selbst glaubt an ihm Züge der Ähnlichkeit mit den Kajaniden wahrzunehmen und kommt auf den Gedanken, er könnte Iskender selbst sein. Dieser redet sich jedoch ganz treffend heraus und beschwichtigt den Verdacht. Es wird nun ein herrliches Mahl gegeben, dann ein Trinkgelage mit Gesang, Musik und Tanz. Iskender thut tapfer Bescheid und steckt jeden Becher ein, den er geleert. Dem Mundschenk kommt das sonderbar vor, und er wagt eine Bemerkung. Iskender sagt, das sei bei ihm zu Hause Brauch; wenn es aber in Iran anders sei, wolle er die Becher zurückgeben. Dem Schah Dara gefällt das so, daß er dem Gesandten einen prächtigen Becher über-

reichen läßt, ganz gefüllt mit den köstlichsten Juwelen. In diesem Augenblick kommen die Männer herbei, die früher als Gesandte in Rum gewesen. Sie erkennen Iskender alsbald und sagen es leise dem König. Iskender hat das aber gleich gemerkt, tritt an die Öffnung des Königszeltes, schwingt sich mit seinen Rittern zu Pferde und gelangt unter dem Schutze der einbrechenden Dämmerung mitten durch das persische Lager glücklich zu den Seinen. Triumphierend zeigt er den ihm von Dara geschenkten Becher. Daras Truppen sind lange nicht so zahlreich und gefährlich, als man gesagt. Iskender kündigt schon für den Morgen eine Schlacht an.

Es folgt eine kurze, wie gewöhnlich etwas orientalisch übertriebene Schlachtbeschreibung. Sieben Tage wird gekämpft, am achten wird Dara über den Euphrat zurückgedrängt, und ein großer Teil des Heeres findet seinen Tod in den Wellen. Nach ungefähr Monatsfrist hat Dara ein neues Heer beisammen; allein Iskender folgt ihm auf dem Fuß und schlägt ihn in einer zweiten Schlacht, die nicht eingehender geschildert wird. Darauf zieht sich Dara über Dschehrem, die Stätte der Schatzkammer, nach Istakhr (Persepolis) zurück und ruft noch einmal in ergreifenden Worten sein Volk zum Widerstand gegen den eingedrungenen Fremdling zusammen. Sein schmerzvoller Ruf findet tausendfachen Widerhall. Das ganze Volk rafft sich auf, und das unzählbare Heer Iskenders steht einem ebenso gewaltigen persischen gegenüber. Allein das Glück ist Dara nicht geneigt. Auch in dieser dritten Schlacht wird er geschlagen und muß nach Kerman fliehen, wo sich die Trümmer seines Heeres, etwa noch ein Drittel der früheren Truppenmacht, um ihn sammeln. Seine Lage ist jetzt hoffnungslos geworden. Er bittet um Frieden, und Iskender nimmt denselben an mit dem Versprechen, ihn zeitlebens über Iran herrschen zu lassen. Im letzten Augenblick aber bringt es Dara nicht über sich, wie ein Überwundener vor Iskender zu erscheinen; er ruft den König Für (Poros) von Indien zu Hilfe und will noch einmal den Kampf erneuern. Doch sobald Iskender davon hört, zieht er alsbald mit seinem Heere von Istakhr herbei und vernichtet die bereits entmutigten Perser, ehe sie Hilfe finden können. Dara flieht mit dreihundert Reitern. Zwei von ihnen, der Mobed Masiar und der Schatzmeister Dschanusipar, drängen sich näher an den König heran, und der letztere erdolcht ihn im Dunkel der einbrechenden Nacht. Dann eilen sie zu Iskender, von dem sie für ihre verräterische Blutthat reichen Lohn hoffen. Doch der siegreiche König empfängt sie kalt und fordert sie auf, ihn zu dem gefallenen Schah zu führen.

Es folgt nun eine überaus schöne, dramatisch ergreifende Szene. Dara ist noch am Leben, wenn auch vom Blutverlust ganz erschöpft. Blitzschnell steigt Iskender vom Pferde und legt das Haupt des Schwerverwundeten auf seinen Schoß, löst ihm Harnisch und Helm, stillt das Blut und tröstet

ihn mit innigster Teilnahme unter heißen Thränen. Hier ist Firdûsi wieder in seinem Element. Er entfaltet mit einfachen Mitteln dieselbe pathetische Kraft wie beim Tode Isfendiars. Die Situation ist ähnlich, aber noch zarter und hinreißender durchgeführt. Dara dankt in innigen Worten; aber er fühlt den Tod in seinen Gliedern und lehnt die ihm wieder zugesagte Krone ab. Er mahnt den ritterlichen Sieger, sich nicht zu überheben. Er weist ihn auf seine eigene einstige Größe hin, und wie er nun aller Schätze beraubt, um Thron und Reich gebracht, von Verrätern schnöde hingeschlachtet, von allen verlassen sei — welch ein Bild der Vergänglichkeit! „Meine Hoffnung", so schließt er, „ruht nur auf Gott, der für alle seine Geschöpfe sorgt."

Iskender ist so ergriffen, daß der Sterbende selbst ihn trösten und beruhigen muß, um ihm seine letzten Wünsche und Willensbestimmungen auftragen zu können. Er fordert ihn auf, den Herrn, den Weltenschöpfer, zu fürchten, der Himmel und Erde und die Zeit gemacht hat, der das Starke und das Schwache geschaffen. Dann übergiebt er in Iskenders Obhut seine ganze Familie und bittet ihn, seine Tochter Ruschenek (Roxane) zur Frau zu nehmen. Auf sie setzt er die Hoffnung seines Stammes: sie wird ihm einen Sohn schenken, in dem Isfendiars Name, Zerduschts Glaube und der Ruhm der Kajaniden neu aufleben wird.

Iskender schlägt in die ihm dargebotene Rechte und gelobt dem sterbenden König feierlich, seine letzten Wünsche zu erfüllen. Und Dara zieht Iskenders Hand an seine Lippen und spricht: „Gott sei deine Zuflucht! Ich überlasse dir den Thron und kehre zurück zum Staube; ich übergebe meine Seele Gott, dem Allheiligen."

Hierauf stirbt Dara, und Iskender ehrt seine Leiche mit königlicher Pracht. Die beiden Mörder werden an Bäumen aufgeknüpft, den Kopf nach unten, und von den Kriegern elendiglich mit Steinen totgeworfen. Diese gerechte Strafe gewinnt Iskender die Herzen der Iranier, und alle unterwerfen sich freudig seinem Scepter.

XX. Iskender, der Rumi, d. h. Alexander der Große, tritt nun als vollgiltiger Perser in die Reihe der Könige von Iran ein, und die Sage bemächtigt sich seiner weiteren Eroberungszüge nur, um ihn zu einem Sagenhelden umzugestalten, der völlig den älteren Königen und Helden gleicht, nur daß keine Pflicht der Blutrache mehr auf ihm lastet, seine Kriegszüge nicht mehr Turan gelten, sondern die ganze bekannte Welt umfassen. Die erschütternde Tragik des alten Rassenkampfes fällt deshalb hier weg, und selbst das kriegerische Element überhaupt weicht zurück gegen eine Kette phantastischer Abenteuer, in welchen das Wunderbare und Seltsame immer mehr das rein Menschliche und Natürliche verdrängt. Auch hier bewährt indes der Dichter seine unerschöpflich reiche Darstellungsgabe. Die fremdartige Welt, in die

er uns führt, scheint sich ganz natürlich an das Vorausgegangene anzugliedern, und in vielen Zügen klingen ältere Erinnerungen der Dichtung wieder, sei es, daß die Volkssage sich das alles schon so zurechtgelegt oder der Dichter selbst erst die griechischen und talmudischen Überlieferungen der älteren persischen Sage angepaßt hat.

Vor allem erfüllt Iskender aufs treueste, was er dem sterbenden Dara gelobt. Nachdem er Daras Gattin Dilarai gleich nach seinem Tode liebevoll getröstet und in seinen Schutz genommen, begehrt er von ihr in einem neuen Briefe die Hand ihrer Tochter Ruschenek; er schreibt auch an Ruschenek selbst und sendet ihr mit dem Boten zugleich die kostbarsten Brautgeschenke. Die Brautwerbung wird sehr dankbar aufgenommen, und Iskender läßt nun seine eigene Mutter Nahid von Ammurieh kommen, um für die Aussteuer der Braut und das Brautfest selbst zu sorgen. In aller Verschwendung orientalischer Pracht zieht Ruschenek in Isthakhr ein, und Iskender nimmt sie auf wie eine seiner würdige Königin.

Nach der Hochzeit aber beginnt alsbald der bunte Reigen der seltsamen Abenteuer, mit welchen der Orient die Kriegszüge des macedonischen Eroberers umgeben hat. Nur sieben Tage gönnt er seiner Neuvermählten Ruschenek; dann rüstet er sich zur Fahrt gen Indien, von wo Dara in seinem Unglück allzu spät Hilfe erhofft hatte. Der erste, auf den er hier stößt, ist Keïd, der König von Kanudsch. Dieser wird indes rechtzeitig durch zehn seltsame Traumgesichte gewarnt, welche ihm der weise Mihran deutet. Das merkwürdigste dieser Gesichte ist das vierte:

„Darauf hast du ein Tuch gesehen, das vier Männer reinen Geistes ergriffen hatten; das feine Tuch zerriß nicht unter ihrer Anstrengung, und die Männer ermüdeten nicht, weiter zu ziehen. Wisse, dieses Tuch ist die Religion, und die vier Männer wollen seine Hüter sein. Die erste (dieser Religionen) ist jene der Dihqâns, der Feueranbeter, welche nur schweigend den Barsom (den heiligen Zweig) in die Hand nehmen; die zweite ist der Glaube des Moses, welchen man den jüdischen nennt und welcher gebietet, nur Gott allein zu preisen; die dritte ist der reine Glaube der Junis (Jonier-Griechen), welcher die Gerechtigkeit in das Herz der Könige versetzt; die vierte ist der heilige Glaube der Araber, welcher das Haupt verständiger Menschen vom Staube erhebt. Sie kämpfen, die einen gegen die andern, und werden der Religion halber einander feind sein; aber später wird ein ruhmreicher Mann aus der Wüste der lanzenbewehrten Ritter kommen, ein heiliger und gutgearteter Mann, welcher den Dienst Gottes nach allen vier Seiten verbreiten wird."

In den weiteren Verlauf der Dichtung spielt übrigens weder dieser Traum noch die meisten andern hinein, sondern nur der Rat des weisen Mihran: es sei jetzt die Epoche Iskenders angebrochen; er sei ein großer, unbesieglicher Mann. Keïd solle ihn deshalb nicht bekämpfen, sondern ihn die vier Wunderdinge sehen lassen, die er besitze: seine Tochter, seinen Weisen, seinen Arzt und seinen Zauberbecher. Denn Iskender sei ein wißbegieriger

Mann und werde dann ruhig seines Weges ziehen. Keïd folgt diesem guten Rat. Iskender sendet nun weise Männer nach Kanudsch, und diese holen ihm die vier Weltwunder herbei. Die Tochter Keïds ist so schön, daß Iskender sie sich antraut; den Weisen und den Arzt prüft er mit allerlei Fragen, und der Zauberbecher, aus dem er mit seinen Großen trinkt, wird wirklich nicht leer durch eine magnetische Kraft, die stets neues Wasser an sich zieht. Deshalb beläßt Iskender den Keïd in seiner königlichen Würde und zieht in Freundschaft an seinem Lande vorüber.

Anders geht es dem König Für (dem Poros der griechischen Geschichtschreiber), den Dara zu Hilfe gerufen. Dieser trotzt dem Eroberer kühn, da derselbe seine Unterwerfung heischt, und stellt ihm ein gewaltiges Heer entgegen, besonders furchtbar durch die vielen gut abgerichteten Kriegselefanten. Iskender bekommt auch Schwierigkeit mit seinen eigenen Leuten, die aufs äußerste erschöpft sind und sich weigern, durch pfadlose Einöden und Gebirge weiter dem sichern Verderben entgegenzugehen. Doch Iskender läßt sich dadurch nicht von seinem Vorsatz abbringen. Er erklärt den kampfmüden Rumis, sie sollten nur nach Hause gehen; er werde den Zug mit den Iraniern allein fortsetzen. Um sich aber der Elefantengefahr zu erwehren, läßt der König alle Schmiede und Schlosser aus Rum, Misr und Fars zusammenkommen, dreitausend an der Zahl. Diese schmieden über tausend Pferde- und Reiterfiguren aus Eisen, die sich auf Rädern bewegen und von innen mittelst Naphtha bis zur Glühhitze heizen lassen. So zieht Iskender dem König von Indien entgegen, dreißigtausend Mann im Vordertreffen, vierzigtausend Rumis in der Mitte und vierzigtausend Leute aus Misr in der Nachhut. Beim Zusammenstoß der Heere läßt er die eisernen Kriegsmaschinen vorrücken und das Naphtha anzünden. Die Kriegselefanten versengen sich die Rüssel an den glühenden Rittern und Pferden, werden wütend und bringen das Heer der Inder in äußerste Verwirrung. Iskender fällt über die wankende und zerrissene Linie her, schlägt selbst dem König das Haupt ab und erringt den glänzendsten Sieg.

Nachdem er Sawurg zum tributpflichtigen König an Stelle Fürs eingesetzt, wendet sich der Eroberer wieder westwärts, um Beit-el-Haram, die Wohnung Ismaels, d. h. die Ka'ba, zu besuchen. Über Kadesia zieht er nach Dschehrem und unterwirft sich alles dazwischen liegende Land. Hier besucht ihn Nasr, der Sohn des Katib, der Herrscher von Mekka, und klagt ihm, daß er von dem Stamme des Khoza hart bedrängt werde. Iskender nimmt sich seiner an, erobert Hedschaz und Yemen und pilgert dann zu Fuß zu dem „heiligen Hause", von den jubelnden Söhnen Ismaels umringt.

Von Dschidda aus fährt Iskender mit einer Flotte über das Rote Meer nach Misr (hier Ägypten). Keithun, der König, empfängt ihn friedlich mit seinem ganzen Heer, und Iskender hält ein Jahr lang bei ihm Rast. Über

das angrenzende Land Andalus[1] herrscht eine Königin Namens Keidafeh[2], in der sich Züge der Königin von Saba mit solchen der Semiramis vereinen. Iskender verlangt von ihr Tribut, und da sie denselben verweigert, rückt er mit seinem Heere auf ihr Reich los. In einer Grenzstadt fällt ihr eben neuvermählter Sohn Keiderusch mit seiner Gattin in seine Hände. Das benutzt er, um wieder einmal einen Inkognitostreich zu machen. Er läßt seinen Wezir Bithekun als König kleiden und durch ihn das junge prinzliche Paar zum Tode verurteilen; er selbst aber, als Wezir gekleidet, legt Fürbitte für die jungen Leutchen ein und rettet sie vom Tode. So gewinnt er Vertrauen und Liebe des Keiderusch[3], der ihn auf seine Bitte als Gesandten Iskenders durch die gewaltigen Feldlager und Festungen bis zu seiner Mutter führt. Wie einst vor Dara, spielt er seine Gesandtenrolle ganz vortrefflich; allein die kluge Königin hat sich während seines Aufenthaltes in Misr ein Porträt von ihm verschafft und erkennt ihn deshalb auf den ersten Blick. Sie läßt ihn aber ruhig seine Komödie weiter spielen; erst als er ziemlich barsch ihre Unterwerfung verlangt, entlarvt sie ihn, und da er nun, waffenlos, wie er ist, gewaltig bramarbasiert, liest sie ihm ganz freundschaftlich den Text, tadelt seine Selbstüberhebung, empfiehlt ihm größere Weisheit, Klugheit und Bescheidenheit und warnt ihn insbesondere vor ihrem Sohne Theinusch, vor dem jedoch das Inkognito des Königs gewahrt bleibt. Iskender schließt darauf mit der Königin ein für beide ehrenvolles und günstiges Bündnis und nimmt Theinusch, der ihn noch immer für den Wezir hält, mit in das persische Lager, wo der Prinz Iskender selbst zu töten beabsichtigt. Erst inmitten seiner Großen giebt der König sich ihm zu erkennen und entläßt ihn nach heilsamer Ernüchterung. Auch solche kleinere Abenteuer weiß Firdûsi sehr artig und anmutig aufzuputzen, so daß sie spannend wirken. Die Demütigung des stolzen Eroberers zeichnet er mit sichtlichem

---

[1] Mit „Andalus" ist hier wohl das spanische Andalusien gemeint; denn der Sage nach sollte schon Nabuchodonosor und nach ihm Alexander nach Spanien gezogen sein. Doch scheint der Dichter Spanien unmittelbar neben Ägypten an der nordafrikanischen Küste zu suchen.

[2] So transskribieren Mohl und Görres den Namen. Die Schreibung rührt wahrscheinlich aus falscher Punktierung und daher Verschreibung des Namens „Kandâkê" her. Bei Pseudo-Kallisthenes heißt das Land nicht „Andalus", sondern „Kusch" (Äthiopien), die Königin „Kandâkê".

[3] Bei Görres heißt dieser Sohn der Königin „Kendrus", der andere „Tinus", der Wezir Alexanders nicht „Bithekun", sondern „Nitkun". Diese Konfusion in der Schreibung der Namen rührt daher, daß in den persischen Handschriften sehr oft alle Vokale (außer den langen) und die diakritischen Punkte fehlen, die wesentlich nötig sind, um viele der wichtigsten Konsonanten zu unterscheiden. — Ob „Keiderusch" auf „Kandarush" (Ales-)kandurûs, „Theinusch" vielleicht auf „Ninus" zurückgeführt werden könnte, mögen die Sprachkundigen entscheiden.

Behagen und mit gewohntem Ernst, ohne daß das Lehrhafte daran sich aufdringlich bemerkbar macht. Die Sage selbst aber schweift von nun an noch regelloser und zielloser, in echt orientalischer Phantastik, von einem Ende der Welt zum andern. Dem Abendländer wird da etwas zu viel zugemutet; allein den Zeitgenossen Firdûsîs mochte das alles keineswegs so unglaublich erscheinen, da Mahmûd von Ghazna in Wirklichkeit bald das zusammengeschmolzene Khalîfenreich am Euphrat bedrohte, bald am Indus nach Beute jagte, bald siegreich an den Ufern des Oxus und Jaxartes stand, bald Göttertempel am fernen Ganges plünderte, ein wahrer Überall und Nirgends, und immerdar vom Kriegsglück begünstigt.

So treffen wir denn auch Iskender abermals in Indien wieder, wo er diesmal die Brahmanen friedlich um ihre Weisheit befragt, und da er ihnen alle seine Schätze und Gnaden zur Verfügung stellt, die viel bedeutende Antwort erhält: „Schließe uns doch das Thor des Greisenalters und des Todes!“

Von Indien werden wir an das Westmeer versetzt, wo Iskender und seine Tapfern mit See- und Landungeheuern aller Art zu schaffen bekommen, nach dem Lande Habesch, wo Millionen nackter Neger, kohlrabenschwarz und kraftvoll gebaut, ihnen entgegenstürmen und nur der höheren Waffentüchtigkeit und Kühnheit der Perser erliegen, nach einem Wunderlande, wo die baumlangen Einwohner drehbare Füße haben, und Iskender selbst einen furchtbaren Drachen erlegt, in die Amazonenstadt Herum, deren streitbare Bewohnerinnen ihn vom Kampfe abmahnen, damit es nicht heiße, Iskender sei von Weibern überwunden worden, die ihm aber freundlich ihre Thore öffnen, als er, weder von einem herbeigezauberten Schneesturm noch von einem glühenden Feuerwind abgeschreckt, nur als wißbegieriger Gast die seltsame Stadt besucht.

Immer dichter häufen sich die abenteuerlichsten Fabeln, teils griechischen Sagenbüchern teils den Erzählungen des Talmud entnommen und mit den Anspielungen des Korâns gemischt: das Seltsamste weiß der Dichter mit neuem poetischem Zauber zu umkleiden, und durch alles klingt der ernste, feierliche Gedanke, daß auch die größte irdische Macht ihre Grenze hat und dem allgemeinen Gesetze der Vergänglichkeit unterliegt, daß nur Gott aus sich groß und unsterblich ist, daß nur wahre Weisheit, nicht äußere Macht den Menschen ihm näher bringt und Unsterblichkeit verleiht. Solches und ähnliches vernimmt der Welteroberer, der Zweigehörnte (Dhu'lkarnaïn) der arabischen Sage, an der Lebensquelle Khidhr (Chiser), in welcher die Sonne untergeht, dann von den Vögeln, deren Sprache ihm erschlossen wird, und ernster und drohender von dem Engel Israfil[1], der ihm auf der Spitze eines

---

[1] Name des Erzengels, der am jüngsten Tag die Gerichtsposaune blasen soll. Im Korân selbst kommt der Name nicht vor. Vgl. Wahl, Korân S. 274.

Berges erscheint. „Sklave deiner Leidenschaften!“ ruft er ihm zu, „gieb dir nicht so viel Mühe; denn eines Tages wird ein mächtiger Schrei an dein Ohr gellen! Plage dich nicht so viel um Thron und Schatz! Rüste dich zur Abreise und quäle dich nicht weiter.“

Doch Iskender kennt keine Ruhe. Trauernd steigt er vom Berge herab, um weiter die Welt zu durchschweifen. Gegen die wilden Völker, die Jadschudsch und Madschudsch (Gog und Magog), die im Norden sein Reich bedräuen, errichtet er unbezwingbare eiserne Mauern; dann besucht er den Palast, der aus einem einzigen Topas besteht und in dem ein Toter wohnt, vernimmt die seltsame Kunde eines redenden Baumes, schleicht sich verkleidet noch einmal an dem Hofe von Tschin ein, wo er aber etwas unsanft entlarvt wird, kämpft abermals in Indien und Yemen und führt seine Truppen endlich gen Bâbil (Babylon), um da zu sterben.

Als er sich dem Tode nahe fühlt, erwacht noch einmal die Anhänglichkeit an das heimatliche Rum; er verfällt auf den grausamen Gedanken, alle Abkömmlinge des Hauses der Kajaniden zu einem Feste zu versammeln und sie hinschlachten zu lassen, damit niemand übrig bliebe, der je wieder Krieg gegen Rum führen könnte. Er beschließt indes, vor der Ausführung noch den Rat des weisen Aristatalis einzuholen. In einem sehr schönen Briefe rät ihm der große Philosoph von diesem orientalischen Herrscherstreich ab, empfiehlt ihm dagegen, alle Großen und Heerführer des Reiches kommen zu lassen und sein Reich so unter sie zu verteilen, daß die Stärke des einen diejenige des andern im Gleichgewicht halte. So werde die Macht der Kajaniden zum Schilde für Rum werden. In diesem Sinne macht Iskender dann sein Testament und stirbt. Man will ihn in dem Walde von Khurm begraben, aber eine wunderbare Stimme erklärt: „Der Platz Iskenders ist zu Iskenderieh (Alexandria).“ So wird die Leiche dann nach Iskenderieh gebracht und dort bestattet. Über hunderttausend Menschen trauern da um ihn, auch der greise Aristatalis und die Weisen von Rum, ebenso Nahid, seine Mutter, und seine Gemahlin Ruschenek. An das Klagelied der Trauernden knüpft der Dichter seine eigenen elegischen Worte. Auch er fühlt sich alt und tief enttäuscht über die Hoffnungen und Erwartungen des irdischen Lebens. Schmerzlich erhebt er seine Klage zum Himmel, der ihn aber an Gott verweist:

„Frag ihn um den Weg, der Tag und Nacht,
Der mich und Sonne und Mond gemacht,
Den einzigen, allen offenbar,
Der immer sein wird und immer war,
Der alles Geschaffene rief hervor,
Und wer es leugnet, der ist ein Thor.
Ich bin sein Knecht nur, ihm unterthan,
Und wandle die mir gezeichnete Bahn.

Zu Gott dich wende, er ist dein Hort,
Ihn flehe um Hilfe mit frommem Wort.
Der Himmel kennt keinen andern Herrn,
Nicht Sonne, nicht Mond, nicht Morgenstern."

Schon die naive Weise, in welcher Firdûsi den gewaltigsten Eroberer und den größten Denker des klassischen Altertums in seiner Dichtung behandelt, weist auf den ungeheuern Abstand hin, der die geistige Bildung der Griechen von jener der Perser trennt. Die Erzählung ist indes nicht nur in ihren einzelnen Teilen poetisch ausgeführt und abgerundet, sondern auch mit bewundernswerter Kunst in den Rahmen des größeren Epos hineingewoben, so daß der Heldenruhm des Isfendiar schon die Anfänge seines Großenkels Iskender umglänzt, der Weltruf Alexanders erhaben und zugleich tief elegisch auf die gesamte alte Heldensage von Iran zurückstrahlt. Mehrere persische Dichter, besonders Nizâmi, haben später die Alexandersage aus diesem großartigen Sagenkranze herausgerissen und für sich noch feiner ausgestaltet; allein die einfache epische Größe des Firdûsi hat keiner von ihnen erreicht.

Fünftes Kapitel.

Die Sagengeschichte der Sassaniden im Schâhnâme.

Am wenigsten Beachtung hat von den drei Hauptteilen des Schâhnâme bis jetzt der dritte gefunden, welcher die Sagengeschichte Persiens vom Tode Alexanders des Großen bis zum Untergange des persischen Reiches unter Yezdegerd III. weiterführt und somit in seinen sechzehntausend Doppelversen (fast zweimal dem Umfang der Ilias entsprechend) noch einen Zeitraum von 865 Jahren umspannt. Weder Schack noch Rückert sind in ihren Übersetzungen so weit gediehen. Auch die Auszüge von Görres schrumpfen hier immer mehr zusammen, und man wird fast notwendig zu der Vorstellung gedrängt, die unabsehbare Masse des Stoffes habe endlich den alternden Dichter völlig erdrückt, der Geist der Poesie sei von ihm gewichen und der Riesenstrom seiner Dichtung laufe traurig im Sande aus, wie der stolze Rhein in den Dünen bei Katwijk. Auch ein oberflächlicher Blick in das Gedicht ist geeignet, diese Vorstellung zu bestärken. An die Liste der zwanzig Sagenkönige von Kaiumors bis auf Iskender reihen sich hier noch dreißig andere Könige, von welchen aber den meisten nur ein ganz kurzer Abschnitt gewidmet ist, mit ähnlicher, fast stereotyper Behandlung, als wäre es Firdûsi nur darum zu thun gewesen, die gegebene Königsliste mit einigen hergebrachten Lobsprüchen schematisch auszufüllen. Nur sieben dieser Herrscher wird ein an=

sehnlicherer Raum gegönnt; aber da steht der kritische und realistische Abendländer des 20. Jahrhunderts vor einer Erscheinung, die ihm nahezu ungenießbar und abgeschmackt vorkommen muß: die persische Volksdichtung hat nämlich diese sieben Könige, die sich mittelst Inschriften, Münzen und Geschichtsurkunden aktenmäßig verfolgen lassen, zum Gegenstand des naivsten Spieles gemacht und zu vollständigen Sagenkönigen umgestaltet, wie die noch uncivilisierten Germanen die Könige Dietrich und Rother, Lear und Macbeth und die altnordischen Potentaten, die Saxo Grammaticus in seiner Chronik versammelt hat. Wer indes noch Volksgeist und Volkssage zu schätzen weiß, der wird sicher nicht ohne Vergnügen dem persischen Homer auch hier lauschen, wie er, im Anschluß an die Pehlevi-Bücher des treuherzigen Dihqân, uns gemütlich weiter fabuliert, was seit Iskenders Tod sich in Persien zugetragen, bis endlich der Araber kam und mit dem schneidigen Schwerte des Propheten den Faden der alten persischen Überlieferung für immer abschnitt [1].

Firdûsi versteht es aber nicht nur als gemütlicher Erzähler, die Fäden der Sage behaglich weiterzuspinnen und miteinander zu verknüpfen, er hat auch tief in das Menschenherz geblickt und weiß, bei aller Einfachheit der Form und des poetischen Schmuckes, doch die verschiedensten Charaktere, Handlungen, Stimmungen in reizendster Mannigfaltigkeit zu entwickeln und lebensvoll zu verbinden und die Fülle der Einzelheiten, um einen Haupthelden gruppiert, zum großen Massenbilde zu gestalten, das bald durch die Stammesüberlieferung der Könige, bald durch den immer wieder auftauchenden Kampf zwischen Iran und Turan oder jenen zwischen Iran und Rum, bald durch ganz konkrete Beziehungen, bald durch den unversöhnlichen Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman in den Kreis der älteren Heldensage gerückt wird und mit ihr zum wirklichen Heldengedicht im großen Stile

[1] Die Ausgestaltung der Sage und Dichtung mit der wirklichen Geschichte zu vergleichen, würde zu weit führen. Reiches Material bieten Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt ꝛc. Leyden, E. J. Brill, 1879, und *H. Zotenberg*, Histoire des rois des Perses par Aboû Mansoûr ʿAbd al-Malik ibn Mohammed ibn Ismâʿil *al-Thaʿâlibi*. Texte arabe publié et traduit. Paris 1900. Eine Quelle, aus der Firdûsi unmittelbar geschöpft zu haben scheint, hat Nöldeke aufgefunden: Geschichte des Artachšir i Pâpakân, aus dem Pehlewi übersetzt. Göttingen 1879. Die Schrift ist nicht wirkliche Geschichte, sondern ein historischer Roman, der in manchem von den arabischen Bearbeitungen der Sassanidengeschichte abweicht und spätere Überlieferungen hinzugeschmolzen hat. Die Fabel selbst, die den eigentlichen Kern der Erzählung bildet, stimmt in so vielen Stücken mit dem überein, was Ktesias über Kyros berichtet, daß hier eine national-persische Sage von dem Gründer des altpersischen Reiches auf denjenigen des neupersischen übertragen zu sein scheint (Alfr. v. Gutschmid, Kleine Schriften III [Leipzig 1892], 133. 134).

verschmilzt. Wir müssen uns begnügen, kurz die Hauptthelden zu charakterisieren, um welche sich die Handlung lagert wie ein gewaltiges Gebirge um einige wenige verschieden gestaltete Spitzen, von denen das Ganze seine Eigenartigkeit erhält.

1. Ardeschir Babekan.

Als Firdûsî sein Alexanderlied vollendet hatte, fügte es sich, daß der Sultan Mahmûd den edeln Einfall hatte, seinem Volke die Steuern für ein Jahr zu erlassen. Dafür preist ihn der Dichter in einigen begeisterten Versen, verspricht sich schon die Wiederkehr der Zeiten des guten Königs Kesra Nuschirwan und fährt dann in seiner Erzählung fort.

Wie der weise Dihqân von Dschadsch berichtet, gehörte der Elfenbeinthron nach Iskender niemand zu. Fürsten aus dem Hause Aresch, tapfere, leichtlebige, unruhige Leute, rissen in allen Winkeln der Erde Stücke von Provinzen an sich und thaten, was sie wollten. Man nannte sie Stammeskönige — Mulûk-i-Thewâïf. Zweihundert Jahre ging es so. Es gab eigentlich keinen König. Doch war Ruhe auf Erden. So geschah es nach Iskenders Plan, daß Rums Glück ja nicht in Gefahr käme.

Firdûsî nennt neun dieser Kleinfürsten. Von dem ersten: Aschk, aus Kei Kobads Stamm, hieß ihre Dynastie die der Aschkanier. Als letzten nennt er Ardewan den Großen. Derselbe besaß Schiras und Isfahan; die Herrschaft über Isthakhr (Persepolis) verlieh er Babek, dessen Bogen den Schlangen Schmerzensgeschrei entlockte. Aber nicht von dieser Seite sollte neues Heil für Iran kommen, sondern von einem Sohne Daras (nach früherer Angabe: Bahmans), der nach Indien gezogen war und Sasan oder Sassan hieß. Der Name erbte sich durch fünf Generationen vom Vater auf den Sohn. Sie lebten, obwohl Königssöhne, als arme Hirten und Kameltreiber, und so hatte sich auch der letzte dieser Sasan oder Sassaniden dem Statthalter Babek als Hirte verdingt. Es war aber die Stunde gekommen, wo das anscheinend erstorbene Reis wieder in vollem Königsglanze aufblühen sollte. Babek wurde das im Traume gezeigt: er sah seinen Hirten Sasan hoch auf einem Elefanten, das Schwert in der Hand, und alle Anwesenden neigten ihr Haupt vor ihm. Er säumte nicht, ihm seine Tochter zu vermählen. Der vielversprechende Knabe, der aus dieser Ehe hervorging, wurde von den Mobeds Ardeschir Babekan genannt und zeichnete sich bald so aus, daß ihn Ardewan der Große an seinen Hof berief. Das Glück dauerte aber nicht lange. Auf der Jagd bekam Ardeschir Streit mit einem der königlichen Prinzen wegen eines Waldesels, den beide zuerst getroffen zu haben behaupteten. Ardeschir erhielt natürlich Unrecht, wurde vom Hofe verwiesen und vom Spielgenossen des Prinzen zum Pferdeaufseher degradiert. Sein Großvater schickte ihm jedoch zehntausend Goldstücke, und so lebte er denn

bei Wein und Gesang fröhlich in Saus und Braus. Gulnar, eine Lieblingssklavin des Königs, verliebte sich in den bildschönen Jüngling und ließ sich in ein zärtliches Verhältnis zu ihm ein. Durch sie erfuhr er eines Tages, daß Ardewan sich von den Mobeds sein Horoskop hatte stellen lassen und daß diese erklärt hätten, einer seiner Diener würde ihm nächstens entlaufen und ein mächtiger Herr und König der Welt werden. Auf diese Entdeckung hin fliehen Ardeschir und Gulnar gleich in der nächsten Nacht, mit Kleinodien wohl versehen, auf den besten Pferden des Königs, der ihre Flucht erst am folgenden Morgen merkt und ihnen nun alsbald mit seinen Reitern nachsetzt. Todmüde wollen die Flüchtlinge an einem Brunnen rasten, aber sie werden von zwei jungen Leuten rechtzeitig gewarnt und eilen weiter, ein wilder Bock hinter ihnen drein, ein für Ardewan ungünstiges Zeichen. Wie der König abends endlich eine Stadt erreicht, sind die zwei schon längst vorüber, und die weisen Mobeds raten ihm, in die Stadt zurückzukehren. Ardeschir aber gelangt glücklich an einen See, setzt über und sammelt in der Nähe von Isthakhr alsbald alle Anhänger des inzwischen gestorbenen Babek um sich. Alles huldigt ihm wie einem König; auch Tebak, der Kleinherrscher von Dschehrem, schließt sich ihm an und wird, nachdem er sich seiner Zuverlässigkeit versichert, zum Oberfeldherrn seiner Truppen ernannt. In kurzem Kriege schlägt Ardeschir erst Bahman, den Sohn Ardewans, aufs Haupt, dann diesen selbst und heiratet auf Tebaks Rat dessen Tochter. Dann baut er die Stadt Kharreh-i-Ardeschir, gründet darin einen Feuertempel, erneuert die Feste Mihrigan und Sedeh und führt einen glänzenden Feldzug wider die Kurden. Die romantische Flucht und Ritterfahrt des Ardeschir, durch welche das alte Königshaus in seinen Nachkommen, den Sassaniden, wieder auf den Thron gelangt, ist sehr lebhaft und poetisch erzählt. Es folgt nun, wie früher bei Zal und Rustem, wieder ein Stück Wunderromantik und Märchenpoesie, das ganz in die alte Sagenzeit zurückversetzt. Das ist die Geschichte vom Wurme des Heftwad (des Mannes mit den sieben Söhnen). Sie spielt zu Kudscharan am Persischen Meerbusen und ist eine überaus anmutige Spinnstubengeschichte.

In Kudscharan lebte ein Mann, der war zwar arm, aber fröhlichen Gemüts. Er hatte seinen Namen Heftwad davon, daß er sieben Söhne besaß. Auch eine Tochter hatte er, ein sehr braves Mädchen, aber er gab nichts auf sie. Die Bevölkerung der Stadt war zahlreich, doch durchweg arm und für ihren Lebensunterhalt auf ihre Handarbeit angewiesen. Besonders viele arme Mädchen mußten sich mit Spinnen ihr Brot verdienen. In der Nähe der Stadt war ein Berg. Dahin gingen sie zusammen, jede mit der ihr zugewogenen Baumwolle und mit einem Spinnrocken aus Pappelholz. Am Stadtthor versammelten sie sich und brachten ihr Mittagessen mit, die eine wie die andere, um keine Zeit zu verlieren; am Abend kehrten sie zu den Ihrigen zurück mit dem gesponnenen Garn.

Eines Tages, als die Mädchen so bei ihrem Spinnrocken ihr bescheidenes Mahl einnahmen, biß die Tochter Heftwads in einen Apfel, der vom Baum gefallen war und den sie unterwegs aufgelesen hatte. In der Mitte fand sich ein Wurm. Sie nahm ihn heraus und steckte ihn an ihren Rocken. Als die Mädchen ihr Mahl beendigt hatten und wieder an die Arbeit gingen, sagte sie: „Im Namen Gottes, der nicht seinesgleichen hat, will ich euch heute zeigen, was man spinnen kann unter dem Stern des Apfelwurms.“ Alle lachten aus vollem Halse und zeigten dabei ihre schönen weißen Zähne. Aber die Tochter Heftwads spann an diesem Tage doppelt so viel als sonst und notierte die Rechnung auf dem Boden. Gleich einer leichten Luftgestalt huschte sie nach Haus. Die Mutter war hochentzückt über den guten Erfolg ihrer Arbeit und segnete sie zärtlich. Am andern Tag nahm das Mädchen doppelt so viel Baumwolle mit als früher und spann alle mit Leichtigkeit ab.

So fängt die Geschichte an, ein köstliches Miniaturbild aus dem persischen Volksleben.

Tag für Tag spinnt die junge Zauberin mehr. Die Eltern meinen, sie müsse wohl mit einer Peri (Fee) in Beziehung stehen. Da erzählt sie ihnen die Sache und zeigt ihnen den Wurm. Der Vater wird nun ganz übermütig, giebt sein Handwerk auf und gönnt sich gute Tage. Man füttert den Wurm, der beständig wächst. Sein Kopf und sein Rücken nehmen schöne Farben an. An der Kunkel wird es ihm zu enge, und so setzt ihn Heftwad in eine schöne schwarze Büchse. Heftwad wird reich und angesehen. Es geschieht nichts Wichtiges mehr in der Stadt, ohne daß er um seinen Rat gefragt wird. Das ärgerte einen Emir, der in der Stadt lebte, hochangesehen war und seine eigenen Truppen hielt. Er wollte von Heftwad Geld erpressen; doch dieser sammelte seine sieben Söhne und viel Kriegervolk um sich, bekämpfte, besiegte und tötete den Emir und zog alle seine Schätze ein. Darauf baute er sich ein festes Schloß auf einem Berg. Der Wurm, der unterdessen immer größer geworden, erhielt in dem Schloß einen weiten steinernen Behälter und seinen eigenen Diener, der ihn täglich mit Reis füttern mußte. Er wurde ein Riesentier wie ein Elefant. Heftwad aber wurde ein großer Mann, der von Tschin bis Kirman Krieg führte; jeder seiner Söhne hatte ein Heer von zehntausend Mann, und alle Welt fürchtete sich vor ihnen.

Ardeschir zog wider sie zu Felde, wurde aber geschlagen. Unterdessen brannte Mihrek, der Sohn Nuschzads, ihm seinen eigenen Palast nieder. Während Ardeschir am Mahle saß, fuhr plötzlich von Heftwads Schloß — auf zwei Parasangen Abstand — ein Pfeil daher und durchbohrte den vor ihm stehenden Lammbraten, und auf dem Pfeil stand in Pehlevi geschrieben: „Weiser König! Wisse, dieser Pfeil kommt von der Zinne des Schlosses, das der Stern des Wurms behütet; hätte ich diesen Pfeil auf Ardeschir

gerichtet, so hätte er ihn durchbohrt." Da verging Ardeschir aller Mut, und er zog mit seinem Heere zurück gen Fars. In einer Stadt traf er aber zwei Jünglinge, die ihn trösteten. Sie teilten ihm mit, daß der Wurm ein Diw, ein Geschöpf Ahrimans, sei und nicht mit Gewalt, sondern nur mit List überwunden werden könne. Auf ihren Rat verkleidete er sich wie einst Isfendiar in einen Kaufmann, nahm aber statt Genossen nur einen ehernen Kessel mit Blei und Zinn mit sich. Nachdem er sich bei den Hütern des Wurmes eingeschmeichelt, erlangte er die Gunst, ihn selbst füttern zu dürfen, machte die Hüter betrunken und tötete den Wurm, indem er ihm statt der gewohnten Speise geschmolzenes Zinn und Blei in den Rachen laufen ließ.

Mit dem Wurm weicht das Glück von Heftwads Seite. Er eilt zwar mit einem großen Heere herbei, wird aber von Ardeschir mit leichter Mühe geschlagen und an einem Baume aufgeknüpft. Darauf zieht Ardeschir nach Thisifûn (Ktesiphon) oder Bagdad, setzt sich die Krone aufs Haupt, besteigt den Elfenbeinthron der alten Könige von Persien in voller Herrlichkeit, von Guschtasp kaum zu unterscheiden, und nennt sich fürder „Schahinschah", d. h. „König der Könige".

Noch einmal indes wird das Wiederaufleben des alten Herrscherhauses ernstlich bedroht. Ardeschir hat die Tochter Ardewans geheiratet. Kaum läßt sie ihn einen Sprößling erhoffen, da wird sie von ihren nach Indien entflohenen Brüdern aufgestachelt, ihrem königlichen Gemahl Gift zu reichen. Zum Glück läßt Ardeschir den Becher fallen, und so wird die Giftmischerin entlarvt. Der König verurteilt sie auf den Rat seines obersten Mobed zum Tode; allein derselbe Mobed, der diesen Rat erteilt, rettet ihr heimlich das Leben, um den fürstlichen Stamm und damit die Sicherheit des Reiches zu wahren, versteckt sie in seinen eigenen Gemächern, läßt ihr Kind Schâpûr fürstlich erziehen und eröffnet endlich das Geheimnis zu geeigneter Stunde, da der Schah, bereits alternd, in tiefer Trauer den Mangel eines Sohnes und Nachfolgers empfindet. Auf den Rat des Astrologen Keïd wird Schâpûr mit der Tochter des Königs Mihrek vermählt, und so erlebt Ardeschir auch noch die Geburt eines Enkels, der Ormuzd genannt wird. Wie Schâpûr so wird auch Ormuzd dem Großvater einige Zeit geheim gehalten, aber schon als Knabe daran erkannt, daß er beim Ballspiel den Ball unmittelbar vor den Füßen des Königs wegzuholen wagt, während alle andern Knaben sich scheu ducken und verkriechen. So ist für die Fortdauer des Königshauses gesorgt. Aber damit begnügt sich Ardeschir keineswegs; er gestaltet auch das ganze Reich von neuem durch die weisesten Gesetze und Verwaltungsmaßregeln. Auch das schildert uns Firdûsi ausführlich in anschaulicher und ganz poetischer Weise: die Volkserziehung, die Einrichtung der Beamten und Schreiberstuben, die Provinzialverwaltung, das Gerichtswesen, die Militär-

verwaltung, die Einrichtung der Gesandtschaften, die Armenpflege, die Regierungsthätigkeit des Fürsten selbst. Es ist ein überaus ansprechendes Kulturbild, bei dem Firdûsi wohl auch im Auge hatte, dem Sultan Mahmûd einen Fürstenspiegel vorzuhalten.

Vor dem Tode erteilt Ardeschir noch einmal allen die besten Ratschläge, trifft die vernünftigsten Bestimmungen und übergiebt dann seinem Sohne Schâpûr das nach außen mächtige, nach innen wohlgefestigte Reich.

2. Schâpûr Dhu'l Aktaf.

Nach Ardeschirs Ableben erhob sich an allen Grenzen Tumult; doch sein Sohn Schâpûr zog alsbald aus, schlug die Rûmi bei der festen Stadt Baluineh, nahm ihren Heerführer Baranusch gefangen, eroberte eine ungeheure Beute und zwang dem Kaisar einen großen Tribut ab. Dann baute er die Stadt Schâpûrgird und das feste Schloß bei Nischâpûr und ließ durch den gefangenen Römerfeldherrn Baranusch bei Schuster eine große Brücke über den dortigen Fluß schlagen, nach allen Regeln römischer Brückenbaukunst. Baranusch ist offenbar der gefangene Kaiser Valerian, der aber seltsamerweise in der Dichtung, wohl schon zuvor in der persischen Überlieferung, zum bloßen Feldherrn herabgesunken.

Auf diesen ersten Schâpûr (XXII.[1]) folgen mehrere Könige, von denen der Dichter nicht viel zu berichten weiß: Ormuzd (XXIII.), sein Sohn Bahrâm (XXIV.), ein zweiter Bahrâm (XXV.), dann Bahrâm Bahrâmiân (XXVI.), Nersi (XXVII.) und dessen Sohn Ormuzd (XXVIII.). Eine hervorragende Rolle spielt erst wieder Schâpûr, mit dem Beinamen Dhu'l Aktaf (XXIX.), der aus der Kirchengeschichte sattsam bekannte Sapor II., der von 309 bis 379 über Persien regierte, ein erbitterter Christenverfolger, aber für die Perser einer der bedeutendsten Herrscher aus dem Geschlechte der Sassaniden, der das Reich mächtig im Innern befestigte und glücklich gegen die Araber und Römer verteidigte. Die Sage hat ihn aber zum Teil mit dem ersten Schâpûr zusammengeworfen, die Ereignisse seiner Regierung mit früheren und späteren durcheinander geschoben und aus ihm selbst eine ganz romanhafte Gestalt gemacht.

Er zieht zuerst wider die Araber zu Felde, welche seine Schwester geraubt, und belagert den Araberfürsten Thaïr in seinem festen Schlosse. Von den Zinnen herab erschaut ihn aber Malikeh, Thaïrs Tochter, und gewinnt ihn so lieb, daß sie die Festung mitsamt ihrem Vater in seine Hand liefert. Nachdem Schâpûr dann eine Weile glücklich regiert, überkommt ihn die Lust, einmal die Herrlichkeit des Kaisars in Rûm mit eigenen Augen zu

[1] Die fortlaufende Zahl in der Königsliste des Schâhnâme.

schauen. Er setzt deshalb seinen Wezir zum Reichsverweser ein und wandert mit einer Karawane inkognito als Kaufmann nach Rûm. Er gelangt glücklich zum Kaisar. Da wird er aber durch einen übelgesinnten Iranier verraten. Der Kaisar läßt ihn in eine Eselshaut nähen, übergiebt ihn als Gefangenen der Kaiserin und zieht alsbald aus, um das seines Herrschers beraubte Iran zu überrumpeln. Die Kaiserin ist jedoch nicht vorsichtig genug; sie überläßt den hohen Gefangenen einer aus Iran gebürtigen jungen Palastdame, welche bald das innigste Mitleid mit Schâpûr fühlt und unter nicht geringer Gefahr seine Befreiung vorbereitet. Die Eselshaut wird mit warmer Milch aufgeweicht, und ein großes Fest, an welchem die Kaiserin mit all ihrem Gefolge Palast und Stadt verläßt, bietet die ersehnte Gelegenheit zur Flucht.

Glücklich schlagen sich die beiden nach Iran durch und finden zunächst Aufnahme bei einem Gärtner in Khusistân, der ihnen das Unglück des Reiches sehr beweglich schildert und dann den obersten Mobed und die Großen des Reiches zu dem wieder erschienenen König ruft. Der Roman geht dann abermal ins eigentliche Epos über. Bald hat sich ein Heer von mehr als sechstausend Mann um Schâpûr gesammelt; auf weiten Umwegen läßt er einen Teil derselben in die Nähe von Thisifûn rücken, wo sich die Römer völlig in Sicherheit fühlen, bemächtigt sich der Stadt durch einen nächtlichen Überfall und macht den Kaisar selbst zum Gefangenen. Janus, der Bruder des Kaisars, der mit großer Truppenmacht anrückt, um seinen Bruder zu rächen, wird ebenfalls geschlagen. Die Rûmis rufen darauf einen gewissen Baranusch zum Kaisar aus, und dieser geht mit reichen Geschenken zu Schâpûr und schließt mit ihm Frieden. Allüberall wird das Christentum wieder verdrängt. Selbst Nisibis, das der wirkliche Sapor nicht zu erobern vermochte, läßt die Sage in seine Hände fallen. Nach Beendigung dieses Krieges läßt sie dann Mânî (d. h. den bekannten Häresiarchen Manes) auftreten. Der Schah wird zuerst durch sein Wort eingenommen und mit vielen Zweifeln über den mazdeischen Glauben erfüllt. Er holt indessen doch den Rat seiner Mobeds ein, und da diese den neuen Propheten für einen bloßen Maler erklären und der Groß-Mobed seine Lehre in scharfer Rede als widersinnigen Bilderdienst zerzaust, läßt ihm Schâpûr die Haut abziehen, diese mit Stroh füllen und öffentlich an eine Mauer hängen zum abschreckenden Beispiel.

Auf Schâpûr[1] folgt sein Bruder Ardeschir (XXXI.), dann die Könige Schâpûr (XXXII.), Bahrâm (XXXIII.) und Yezdegerd der Böse (XXXIV.). Was von dem letzteren erzählt wird, bezieht sich fast nur auf seinen Sohn Bahrâm, einen der Hauptlieblinge der persischen Sage.

[1] In Mohls Liste doppelt gezählt XXIX und XXX.

3. Bahrâm Gûr.

Die Mobeds konnten es dem König Yezdegerd nicht verzeihen, daß er mit den römischen Kaisern Arkadius und Theodosius auf gutem Fuße stand, die Christen lange Zeit nicht verfolgte, sondern sogar freundlich mit christlichen Bischöfen und Priestern verkehrte. Er wird darum im Königsbuch als ein gottloser und pflichtvergessener Tyrann geschildert, unter dessen Knute das ganze Reich seufzt. Als ihm im achten Jahre seiner Regierung ein Thronerbe geboren wurde, fürchteten die Feuerpriester, er möchte dem Vater nachschlagen, und empfahlen diesem deshalb, dem Knaben zu Hira[1] in Mesopotamien aufziehen zu lassen, unter dem Vorwande besserer Luft. Damit war der Sage Gelegenheit gegeben, schon die Jugend Bahrâms romantisch auszuschmücken.

Am Rande der Wüste, bei den arabischen Stammesfürsten Mundhir und Nomân, wächst Bahrâm zum wilden, kampflustigen Jäger und Reiter auf, wie ihn die altarabische Poesie in den Muʿallakât beschrieben. Schon mit zwölf Jahren ist er der beste Bogenschütze und weist seinen bisherigen Lehrer zurück. Bald verlangt er, die arabischen Ritter kämpfen zu sehen. Er wählt sich zwei der schönsten Pferde und zwei der schönsten Sklavinnen aus; doch Jagd und Kampf übertäuben bei ihm jede andere Leidenschaft. Da die schöne Lautenspielerin Azedeh es auf der Jagd wagt, mit einer zierlichen Gazelle Mitleid zu empfinden und ihn in einem schwierigen Schuß zu stören, stößt er sie von ihrem Sattel herab und läßt sie von den Hufen seines Dromedars zertreten. Schon dieser eine Zug zeichnet den Barbaren. Aber in den Augen der Araber ist der Königssohn ein unübertroffener Held. Denn er erlegt die hurtigsten Strauße und die furchtbarsten Löwen. Stolz auf sein Erziehungswerk, bringt ihn Nomân an den Hof seines Vaters zurück, der ihn auch reichlich beschenkt. Aber Bahrâm kann sich an das Leben bei Hofe nicht gewöhnen. Da er einmal bei einem Festmahl vor Langweile einschläft, wird Yezdegerd so böse, daß er ihn nicht mehr vor sich sehen will, sondern ihn in seine Prinzenwohnung einsperrt. Nur auf Fürbitte des Römers Thînûsch (vielleicht des Bischofs Maruthas, den Yezdegerd zu Gesandtschaften verwendete) nimmt der König die verhängte Strafe zurück und läßt den Prinzen nach seinem Wunsch wieder nach Hira, in die Wüste, ziehen.

So vergeht einige Zeit. Da erkrankt Yezdegerd. Die Ärzte verordnen ihm den Gebrauch der Heilquelle Sâu bei Tûs. Er läßt sich dahin bringen und fühlt sich schon beim ersten Gebrauch des Wassers besser. Gleich wird er wieder übermütig. Ein seltsames weißes Pferd steigt aus dem benach-

[1] Über Hira, sowie die dortigen Könige Nomân und Mundhir vgl. oben S. 324 ff. 340. 341.

barten See hervor, und da es seinen Leuten nicht gelingt, es aufzuzäumen, versucht er es selbst und wird dabei durch einen Hufschlag getötet. Bahrâm hätte nun das erste Anrecht auf den Thron; allein sein Vater hat ihm das Spiel gründlich verdorben. Die Iranier wollen nichts mehr von Bahrâm und seinem Geschlechte wissen, sondern erheben einen klugen und ehrwürdigen Greis Namens Khosrû auf den Elfenbeinthron. So muß Bahrâm sich sein Erbteil erst erkämpfen. Mundhir giebt ihm ein Heer, mit Nomân an der Spitze. Die Iranier ziehen ihm nach Dschehrem entgegen. Bahrâm setzt ihnen persönlich seine Thronansprüche auseinander. Es kommt zu einem romantischen Kompromiß. König soll der sein, der sich die Krone selbst vom Throne holt, an welchem aber als Hüter zwei gewaltige Löwen angekettet werden sollen. Der greise Khosrû giebt das Abenteuer rasch auf. Bahrâm aber waffnet sich mit einer Keule, schlägt die beiden Löwen nieder, setzt sich auf den Thron und empfängt die Huldigung der Großen und des Volkes.

Zum Schah geworden, zeichnet sich Bahrâm durch eine bis dahin niegesehene Freigebigkeit aus. Sein Edelmut ist geradezu grenzenlos. Nomân und Mundhir werden mit den reichsten Geschenken verabschiedet. Khosrû und sein Bruder Nersi werden zu Pehlewanen ernannt und mit kostbaren Gaben beehrt. Dann läßt Bahrâm den Schreiber Guschâsp und den Schatzmeister Dschuânûi kommen und in den Schuldbüchern alle Steuerschulden von ganz Iran tilgen. Kaiwân, der beste Rechner jener Zeit, rechnete alle Posten zusammen. Der Steuererlaß kam den Schah auf dreiundneunzig Millionen Dirhems zu stehen. Ganz Iran segnete ihn dafür. Und noch nicht genug. Er ließ Umfrage halten im ganzen Reiche, wen sein Vater gekränkt hätte und was er für Entschädigung fordere. Er selbst aber kümmerte sich nur um Feste und Jagden, fröhliche Ritte, Spiel und Kurzweil. Er ist der lustigste, sorgloseste, jugendlichste König, den Iran je gehabt. Seinesgleichen findet sich nicht in der langen Königsreihe.

Eine Masse von Anekdoten häuft jetzt der Dichter, um uns diesen König „sans souci“ zu malen, wie er leibte und lebte. Er hat etwas von dem berühmten Khalifen Hârûn ar-Raschid; allein er ist bei weitem volkstümlicher und leichtsinniger.

Von einer Jagd zurückgekehrt, quartiert er sich unerkannt bei dem armen Wasserträger Lembek ein, der ihn vier Tage nach seinem besten Vermögen bewirtet und mit ihm auf das Wohl aller Könige trinkt; dann besucht er den Juden Barâhâm, der ihn kaum eine Nacht in seinem Stalle rasten läßt und dafür noch fordert, daß er zur Entschädigung den Stall reinige; endlich aber bricht er sein Inkognito, ladet beide vor seinen Richterstuhl und giebt dem armen Wasserträger die Reichtümer des Juden. Nun wird wieder gejagt. Er erlegt einen Löwen mit seinem Pfeil, die Löwin

mit dem Schwert, und der Bauer Mihr Bendâd, der ihn dafür lobt und bewirtet, erhält den ganzen Wald zum Geschenke.

Ein Frucht- und Blumenhändler Namens Kebrûi betrinkt sich bei Hofe, indem er siebenmal einen ungeheuern Pokal leert; auf dem Rückweg schläft er an einem schattigen Plätzchen ein, und ein Rabe hackt ihm die Augen aus; darauf verbietet der Schah das Weintrinken. Ein ganzes Jahr dauerte das Verbot. Da hörte der Schah von einem Schusterjungen, der sich im Rausch eines dem Käfig entsprungenen Löwen bemächtigt, ihn beim Ohr genommen und sich auf seinen Rücken gesetzt habe, bis die Wächter ihn wieder einfingen: da gab Bahrâm das Weintrinken wieder frei.

Der gute König Bahrâm hat aber auch gelegentlich seine absolutistischen Launen. Wie er einmal bei großer Hitze verdrießlich an einem Dorfe lagert und niemand ihm zu huldigen kommt, deutet er seinem Mobed an, er solle das Dorf zerstören lassen. Das geschieht denn auch, aber auf feine, politische Weise, indem der Mobed unter den Bewohnern Freiheit und allgemeine Gleichheit proklamiert, worauf sie sofort in Streit geraten und in wilder Verwirrung ihr eigenes Glück vernichten. Über Jahr und Tag bedauert der Schah das Zerstörungswerk, und der Mobed läßt das Dorf neu erstehen, indem er einen noch übriggebliebenen Greis zum Bürgermeister macht, der bald Leute zusammenbringt und mit Hilfe der königlichen Autorität das Dorf schöner als früher erstehen läßt. Die Moral ist:

„Wenn einer ist Herr, und ein Mann von Verstand,
Dann weicht das Böse, dann blüht das Land.“

Bahrâm ist solchen Belehrungen nicht unzugänglich; aber im ganzen ist er lieber da, wo es lustig zugeht. So hat er seine königliche Freude, wie er eines Abends vier Müllerstöchter, eine holdseliger als die andere, um ein großes Feuer tanzen sieht, die, mit Blumen gekrönt und Sträuße in der Hand, ohne ihn zu kennen, sein Lob singen. Wie der Vater nach Hause kommt, freit der unerkannte Schah alsbald um die vier Töchter. Der Müller ist in Verlegenheit, weil er ihnen keine Aussteuer geben kann; da der Freier aber auf jede Aussteuer verzichtet, willigt er freudig in die Heirat ein. Am andern Tag hört er zu seinem Staunen, daß er Schwiegervater des Königs und Statthalter über den ganzen Distrikt geworden. So führt Bahrâm auch die drei Töchter des Landedelmannes Berzin heim und Arzû, die Tochter des Juweliers Mâhiâr. Der Wezir Rûzbeh sagt bei dieser Gelegenheit von ihm: „Er hat jetzt mehr als hundert Frauengemächer; es ist ein Unglück, daß der König der Könige sich so aufführt. Der Eunuch hat im Königspalast neunhundertunddreißig Mädchen gezählt, alle mit schweren Diademen geziert und alle mit Reichtümern überschüttet. Er verlangt Steuern von allen Ländern, und in einem einzigen Monat verschwendet er den ganzen Tribut, der von Rûm einläuft.“

Da entpuppt sich unter dem fröhlichen Gesellen doch der orientalische Wollüstling in abschreckender Gestalt. Die einzelnen Freierstückchen sind indes so anständig und unverfänglich erzählt, daß die Darstellung manchen modernen Novellisten beschämt. Firdûsi sucht aus dem an sich schlüpfrigen Stoff nicht Kapital zu schlagen, sondern hebt auch hier das harmlos-joviale Element hervor, das in den andern Abenteuern den Grundton bildet. In heiterstem Humor ist die Geschichte erzählt, wie Bahrâm sich einmal den Magen verdorben und nun bei einem geizigen Kaufmann abends einkehrt und gebratenen Käs mit Mandeln verlangt. Der Kaufmann hat gerade keine Mandeln im Haus und tischt ihm deshalb ein gebratenes Huhn auf. Bahrâm ist ärgerlich und tadelt den Kaufmann, der am andern Tag dafür seinen Lehrling hernimmt. Der Lehrling aber läßt sich das nicht gefallen, sondern nimmt es auf sich, den Fremdling noch einen ganzen Tag im Hause zu behalten und ganz nach seinem Wunsch, auch mit Käs und Mandeln, zu bewirten. Bahrâm läßt sich alles trefflich schmecken und geht dann seines Weges. Hinterher aber ruft er den Kaufmann und den Lehrling an seinen Hof, beschenkt den Lehrling mit einer ganzen Kiste voll Gold und macht den Kaufmann zum Diener seines Lehrlings. Ein andermal tötet Bahrâm glücklich einen Drachen; aber dabei kommt ihm etwas Drachengift in die Augen, und er sucht nun Unterkunft bei einem Hirten. Der Mann ist ungeschickt und träg, die Frau aber richtet dem Fremden gleich ein gutes Lager her und sorgt für ihn wie eine Mutter. Er bekommt dabei aber allerlei über die Bedrückungen zu hören, welche seine Beamten an den kleinen Leuten verüben, und als die Frau ihre einzige Kuh melken will und diese keine Milch giebt, schreibt sie das dem tyrannischen Treiben des Königs zu. Bahrâm betet darauf alsbald zu Gott und bereut seine Sünden, worauf dann das Melken guten Erfolg hat und die Frau erklärt, der König müsse sich bekehrt haben. Zum Dank für die gute Pflege giebt sich Bahrâm zu erkennen und schenkt den braven Leutchen das ganze Dorf und die Gegend rundum, mit dem Auftrag, auch an andern Gastfreundschaft zu üben. Wieder ein andermal bei solchen Wanderfahrten sucht Bahrâm umsonst Herberge und Bewirtung; denn Ferdischwerd, bei dem er anklopft, ist zwar der reichste Mann in der Gegend, lebt aber wie ein Geizhals in Lumpen und gönnt sich kaum das Brot. Wie sein Beamter Behrûz nun das entdeckt und vorschlägt, den ganzen Reichtum für den königlichen Schatz einzusacken, verordnet Bahrâm, daß alles an die Armen und Notleidenden verteilt werden solle. So macht er es auch, als er unverhofft den reichen Schatz entdeckt, den König Dschemschid in den Tagen der Vorzeit vergraben: alles spendet der Schah an Witwen, Waisen und Arme.

Von dem heitern, echt volkstümlich gehaltenen Anekdotenkranz geht der Dichter nun wieder zur kriegerischen Epik über. Wie man im Ausland

hört, daß der Schah sich um nichts kümmere als um Spiel, Jagd und Freude, daß er gar keine Späher mehr aussende und die Grenzen schlecht bewacht seien, rüstet man sich in Tschin, Rûm, Hind (Indien) und bei den Türken zum Kriege. Bald marschieren Heere von Tschin und Rûm auf die Grenzen los. Bahrâm Gûr zeigt sich anfänglich ganz gleichgültig, hebt nur ein kleines Heer aus, übergiebt seinem Bruder Nersî die Regierung und zieht dann ins Feld. Die Iranier trauen ihm aber nicht, sondern senden einen Mobed an den Khâkân von Tschin, um sich von ihm durch Geschenke und Zugeständnisse den Frieden zu erkaufen. Das gefällt dem Khâkân, er läßt sein Heer nach Merw marschieren und gönnt ihm dort gute Tage. Gerade das aber hat Bahrâm Gûr abgewartet. In Eilmärschen zieht er auf die zersplitterte und sorglose Armee los, überfällt sie, richtet ein ungeheures Blutbad an und macht den Khâkân selbst zu seinem Gefangenen.

Die Verwicklung mit Rûm löst sich noch weit leichter, auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen, die aber sehr naiv sind. Der römische Gesandte, ein ehrwürdiger Greis, welcher nach Firdûsi der Schule Falathûns (d. h. Platos) angehört, stellt gar keine politischen Forderungen, sondern giebt den versammelten Mobeds nur sieben Rätsel auf, die man kaum philosophisch nennen darf: „Was ist das Innen? Was ist das Außen? Was ist das Oben? Was ist das Unten? Was ist ohne Grenzen? Was ist schlecht? Was hat viele Namen und ist überall Meister?“ Darauf erwidert der Mobed: „Das Außen ist der Himmel, das Innen die Luft, das Oben das Paradies, das Unten die Hölle, ohne Grenzen ist Gott, schlecht ist vor allem die Astrologie, viele Namen hat die Vernunft und ist überall Meister.“ Über diese persische Weisheit ist der Grieche so entzückt, daß er den Mobed und den Schah über alle Sterne preist und dafür gnädig und friedlich entlassen wird.

Das Verhältnis Bahrâm Gûrs zu Indien aber gestaltet sich weder zu einem Krieg noch zu diplomatischen Verhandlungen, sondern dem Charakter des Königs entsprechend zu einem neuen Roman. Er geht als sein eigener Gesandter verkappt an den Hof des Königs Schengil von Hindûstân, überwindet daselbst im Kampfspiel den gefeiertsten Ringkämpfer, wird darauf von dem König zurückgehalten, tötet einen Wolf und einen Drachen, vermählt sich mit der Tochter des Königs Schengil und entflieht mit ihr, wird aber von dem erzürnten Vater verfolgt und eingeholt und giebt sich ihm nun zu erkennen. Da staunt der indische Monarch und weiß sich kaum zu fassen. Die beiden Könige fallen sich um den Hals und halten dann einen Schmaus und trinken einander Gesundheit zu. Aller Haß zwischen den zwei Reichen hat nun ein Ende. Nach einiger Zeit erscheint Schengil mit noch sieben indischen Fürsten in Iran zum Besuch, bewundert dessen Herrlichkeit und kehrt mit den auserlesensten Geschenken nach Kanûdsch zurück.

Allen Grundbesitzern von Iran aber erläßt der edelmütige Schah noch einmal ihre Steuern, und damit sich nicht bloß die Reichen, sondern fürder auch der gemeine Mann an Musik und Tanz erfreuen könnten, läßt er zehntausend Luris, d. h. Lautenspieler, aus Indien kommen. Diese Einführung der Zigeuner ist der letzte große Regierungsakt des Schah Bahrâm Gûr.

Es folgt nun sein Sohn Yezdegerd (XXXVI.), dann dessen Söhne Ormuzd (XXXVII.) und Pirûz (XXXVIII.) und die Söhne des Pirûz, Bâlâsch (XXXIX.) und Kobâd (XL.), endlich der größte der Sassaniden, der zugleich in der Dichtung ein höchst interessantes Gegenbild zu Bahrâm Gûr gewährt:

4. Kesrâ Nûschirwân.

Schon die Jugend dieses Fürsten gestaltet sich viel ernster als jene des leichtlebigen Bahrâm Gûr. Sein Vater Kobâd (Kavâdh) hielt es für nötig, sich seines fast übermächtigen Oberbefehlshabers Sûfirâi durch Hinrichtung zu entledigen. Nun erfolgt aber eine Schilderhebung seiner Anhänger, die das ganze Volk von Iran für sich gewinnen: Kobâd muß flüchten. Er nimmt seine Zuflucht zu den Haithaliten, d. h. den weißen Hunnen. Unterwegs im Lande Ahwâz aber freit er um die Hand einer schlichten Dihqânstochter und erhält sie zur Gemahlin; dann zieht er wieder zu den Haithaliten und erlangt von deren König ein Heer, um sich seines Thrones wieder zu bemächtigen. Auf der Rückkehr trifft ihn in Ahwâz die freudige Nachricht, daß ihm ein Sohn geboren, der Kesrâ genannt wird. Wie sich jetzt herausstellt, ist die Mutter vom Stamme des guten Königs Feridûn. Kobâd ist darob überglücklich. Da er aber mit so großer Heeresmacht vor Thisifûn erscheint, unterwerfen sich die Iranier ihm ohne Schwertstreich, und das Reich gelangt wieder zu ruhigen, friedlichen Zeiten.

Da steht Mazdak auf, der erste Sozialistenführer der Perser und einer der ältesten Sozialistenführer der Welt, ein „beredter, gelehrter, geistreicher und ehrgeiziger Mann“, der es bis zum Schatzmeister und Finanzminister des Königs bringt. Seine Lehre lautet:

Der Arme dem Reichen gleich sein muß,
Und keiner darf haben Überfluß;
Wie Einschlag und Zettel in schönen Geweben,
Muß mit dem Armen der Reiche leben;
In der ganzen Welt muß Gleichheit sein,
Verboten ist Reichtum, Mein und Dein;
An Weibern und Häusern, Gut und Gaben
Soll jeder gleichen Anteil haben.
So lehrt der Glaube, der einzig rein.
Da wird man sehen, was groß, was klein:
Wer andere Pfade als diesen sucht,
Der ist und bleibt von Gott verflucht.

Bei einer Hungersnot hetzt Mazdak die Armen auf, den Reichen ihre Vorräte abzufordern und im Falle der Weigerung sie zu plündern. Er gewinnt damit einen ungeheuern Anhang; die Reichen ducken sich; Schah Kobâd läßt sich ganz für seine Ansichten einnehmen. Der einzige, der dem kecken Umsturzpropheten Widerstand zu bieten wagt, ist der junge Prinz Kesrâ. Vor einer Volksversammlung von dreißigtausend Anhängern sucht Mazdak ihn für sich zu stimmen, und da der Prinz zürnend ihm seine Hand entzieht, klagt er ihn vor König und Volk an. Allein Kesrâ läßt sich nicht einschüchtern. Er verlangt sechs Monate Bedenkzeit, zieht die ehrwürdigsten und tüchtigsten Männer Persiens an den Hof, prüft mit ihnen die neue Lehre und fordert dann vor den gewichtigsten Zeugen Mazdak zum Religionsgespräch vor dem König und seinen Großen heraus. Jetzt ist er Kläger, Mazdak Angeklagter; der Richter ist nicht ein mißleitetes Volk, sondern die Besten und Tüchtigsten aus Iran, und ein beredter Mobed greift Mazdak also an:

Du Weisheitsforscher, lehrst kühnen Muts
Gemeinschaft der Weiber und jeglichen Guts!
Wenn aber gemeinsam die Weiber uns sind,
Wer unterscheidet noch Vater und Kind?
Wenn alle gleich, nicht groß noch klein,
Wer wird noch Herr, wer Diener sein?
Wer wird arbeiten für dich und mich?
Gut ist gleich böse dann sicherlich!
Stirbt einer, wessen ist Hof und Haus?
Der Bauer lacht den König aus.
Verödet stehn bald alle Gaun —
Und solch ein Los soll Iran schaun?
Wenn alle Protzen, wer nimmt noch Geld?
Wenn alle herrschen, wer baut das Feld?
Kein frommer Glaube hat je so gelehrt,
Geheim hat ein Diw dir die Sinne verkehrt.
Zur Hölle führst du das Menschengeschlecht,
Denn Böses und Unrecht gilt dir für Recht.

Der Schah Kobâd stimmt diesen Worten vollkommen bei, Kesrâ ebenfalls; die ganze Versammlung verlangt Mazdaks Vertreibung vom Hofe. Der Schah übergiebt ihn Kesrâ, und dieser läßt erst die dreitausend Vornehmen, die für Mazdak waren, in einem Palastgarten mit dem Kopf in den Boden pflanzen, führt dann Mazdak in den Garten und läßt ihn die Bäume schauen, die aus dem Samen seiner Lehre hervorgegangen. An einem hohen Galgen wird endlich Mazdak selbst, mit den Füßen nach oben, aufgehängt und mit Pfeilen totgeschossen. Das war die persische Lösung der sozialen Frage, wie sie Firdûsi erzählt.

Kobâd stirbt nun, achtzig Jahre alt, nachdem er zuvor Kesrâ zu seinem Nachfolger bestimmt. Jubelnd begrüßen die Großen des Reiches den jugendlichen Herrscher, der schon so klare Proben seiner Weisheit, Gerechtigkeit und Güte gegeben, und verleihen ihm den Beinamen Nûschirwân, d. h. „Honigseele“. Es ist ein glänzendes Idealbild, das Firdûsî von seiner Regierung entwirft. Schon seine erste Thronrede ist ein wahrer Fürstenspiegel, von tief religiöser Gesinnung getragen, voll praktischer Klugheit und edelsten Rechtssinnes. Er teilt das Reich neu ein, in vier große Provinzen, um eine gleichmäßigere Verwaltung und Bewirtschaftung zu ermöglichen; er schafft den bisherigen Zehnten ab und ersetzt ihn durch eine Einkommensteuer, welche auf Erleichterung des gemeinen Mannes und Hebung der Landwirtschaft berechnet ist. Alle Verwaltungszweige werden neu geregelt, der Geldgier und den Erpressungsgelüsten der Beamten bestmöglich Schranken gesetzt. Kesrâ selbst bereist das gesamte Reich, untersucht den Zustand der einzelnen Provinzen und trifft geeignete Maßregeln, Land und Volk zu beschirmen. In siegreichen Feldzügen wehrt er selbst die Alanen, die Balûdschî und die Ghilânî ab, unterstützt den Araberfürsten Mundhir (von Hîra) erst durch Unterhandlungen und Drohungen gegen den Kaisar zu Rûm, zieht dann selbst gegen die Römer zu Felde, erobert die königliche Schatzkammer zu Araïschi Rûm, besiegt den Feldherrn Farfûriûs (Porphyrios), bemächtigt sich der Städte Kâlinius und Anthâliâ (Antiochien), baut nach dem Muster von Antiochien die neue Stadt Zeib-i-Khosrû, in welcher die gefangenen Römer als Ansiedler untergebracht werden, und zwingt endlich dem Kaisar einen günstigen Frieden ab.

All das weist vielfach auf historische Begebnisse hin, auf die wir hier nicht näher eingehen können, so interessant auch die Parallele wäre. Wie feindlich die Perser bei diesen mannigfachen Berührungen dem Christentum blieben, spiegelt sich darin, daß die Sage und ihr folgend auch Firdûsî nur Weniges und fast nur Böses von den Christen zu berichten weiß. Sie sind der Erbfeind, wie es zuvor die Turanier waren, und die Heiraten mit den Christinnen führen nur tragische Verwicklungen herbei, wie einst jene zwischen den Kajâniden und dem Hause des bösen Zohâk. Auch Kesrâ hat eine christliche Frau, deren Schönheit hoch gepriesen wird und die ihren Sohn Nûschzâd (Anôschazâdh) im Christentum aufzieht. Kesrâ duldet ihn deshalb nicht an seinem Hofe; er wird zu Gond-i-schâpûr in einer Art ehrenvoller Gefangenschaft gehalten. Es gelingt ihm indes, mit dem Kaisar in Verbindung zu treten, und wie er hört, daß sein Vater auf seinem Kriegszug gegen Hind erkrankt sei, befreit er sich, sammelt ein Heer und versucht mit Hilfe der Römer die Krone an sich zu reißen. Kesrâ sendet seinen Feldherrn Râm Berzîn gegen ihn aus, und vor dem Kampfe macht der tapfere Pirûz noch einen Versuch, Nûschzâd von seinem Glauben abzubringen. Der

Messias könne nicht Gott gewesen sein, sonst hätten ihn die Juden nicht zu überwinden vermocht. Der christliche Prinz läßt sich jedoch weder durch diesen Scheinbeweis noch durch die Vorspiegelung einer falschen Pietät von seinem Glauben abbringen. Er erwidert mit Standhaftigkeit:

Was faselst du, Alter, geworden zum Kind,
Den Kopf gefüllt mit eitlem Wind?
Ein Heldenheer und ein Königssohn,
Glaubst du, die flehten dich um Pardon?
Des Kesrâ Glaube bekenn' ich nicht,
Der Mutter Glaube, der ist mein Licht;
Das ist des Messias heil'ge Lehr' —
Und die verleugne ich nimmermehr.
Wenn für die Wahrheit am Kreuz er starb,
Er ewigen Ruhm vor der Welt erwarb;
Zu Gott, dem heiligsten, kehrt' er zurück,
Vertauschend die Erde mit ewigem Glück.
Und muß ich sterben, ich fürchte mich nicht:
Des Todes Stachel kein Heiltrank bricht.

So geht er in den Kampf und stirbt den Heldentod für seinen Glauben. Das einzige, was er sterbend verlangt, ist ein christliches Grab. Die Iranier bedauern den tapfern und nach ihrer Ansicht unglücklichen Sohn ihres Königs; die Christen aber begraben ihn fromm nach seinem Wunsche, ohne den in Persien üblichen Pomp. Die Mutter bereitet ihm nur ein Leintuch und ein Grab, „wie man in Persien die Sklaven begräbt", und der Bischof spricht:

Sein Geist jetzt selig bei Christus weilt,
Ob er auch nicht sterbend sein Kreuz geteilt.

Welchen reichen Schatz der Bildung die Perser durch die Ablehnung des Christentums von sich gewiesen, kommt uns so recht in der weiteren Entwicklung des Gedichtes zum Bewußtsein, wo Firdûsi alles aufbietet, um den Kesrâ Nûschirwân als Ausbund des Wissens, der Gelehrsamkeit und Weisheit zu schildern. Als Hilfsperson dabei taucht der weise Wezir Buzurdschimihr auf, der seine Weisheit zuerst durch eine Traumdeutung erprobt. Dem Schah träumt, daß ein Schwein aus seinem Becher trinke, und der Wezir findet heraus, daß im Harem etwas nicht richtig sein müsse, und so ist es denn auch: es wird in demselben ein verkleideter männlicher Sklave entdeckt. Dem Buzurdschimihr zu Ehren hält der Schah dann sieben akademische Sitzungen oder Feste, bei denen Schah, Wezir und Mobeds die gesamte Lehrweisheit Persiens auszukramen sich bemühen. Freilich ist es mit derselben nicht weit her, obgleich Firdûsi auch solche Partien ganz artig dramatisch einzukleiden weiß.

Firdûsi ist aber allzusehr Dichter, um diese Didaktik weit auszuspinnen. Bald entwickelt sich die Erzählung wieder zum lebendigeren Geschichtsbild. Durch seine Weisheit beschwört Kesrâ die Gefahr eines großen Krieges mit den Haithaliten und mit dem Khâkân von Tschin und kehrt ruhmgekrönt nach Ktesiphon zurück. Der König von Indien schickt ihm ein Schachspiel, dessen Erfindung in einer höchst anmutigen Episode einläßlicher erzählt wird; Nûschirwân schickt ihm dafür das von seinem weisen Wezir Buzurdschimihr erfundene Tricktrack-Spiel und erhält dann wieder aus Indien durch seinen Leibarzt Barzûi das berühmte indische Märchenbuch „Kalîlah wa Dimnah“. Auch Kesrâ hat seine Schwächen; auf falschen Verdacht und in plötzlichem Zorn läßt er den weisen Buzurdschimihr einkerkern, befreit ihn aber doch wieder, da er seiner bedarf. Noch einmal zieht er dann gegen Rûm, doch wird durch eine Gesandtschaft des Kaisars ein längerer Krieg verhütet. Dann legt sich Kesrâ zur Ruhe und läßt seinem Sohn Hormuzd ein glückliches, wohlgeordnetes und starkes Reich zurück.

5. Hormuzd.

Mit Hormuzd brechen alsbald innere und äußere Verwicklungen über das Reich herein. Ehrgeizig und gewaltthätig, räumt er die treuesten Diener seines Vaters aus dem Wege. Wie er dann wieder auf bessere Wege kommt, wird er durch äußere Kriege hart bedrängt. In diesen Kämpfen ringt sich sein Pehlewan Bahrâm Dschûbineh (Tschôbin) zu fast unbegrenzter Macht empor und strebt zuletzt, auf die Anregung seiner herrschsüchtigen Schwester Gordieh, nach der Königskrone. Unter diesen Wirren sinkt das Reich von seiner großartigen Blüte unter Kesrâ Nûschirwân rasch herab. Hormuzd wird von meuterischen Unterthanen erst geblendet und, nachdem sein Sohn Khosrû Parviz den Thron bestiegen, in schnöder, verräterischer Weise erdrosselt. Die ganze Geschichte seines Untergangs ist reich an spannenden, tief ergreifenden Zügen, zuletzt eine erschütternde Tragödie.

6. Khosrû Parviz.

Unter diesem Schah erholt sich Iran langsam noch einmal von all dem vorausgegangenen Mißgeschick. Khosrû muß sich zwar anfänglich vor dem Usurpator Bahrâm Dschûbineh nach Rûm flüchten; das Heer, welches er nach langen Unterhandlungen von dem Kaisar erhält, wird zuerst von Bahrâm geschlagen; aber eine zweite Schlacht fällt für Khosrû günstiger aus, und in einer dritten besiegt er Bahrâm Dschûbineh vollständig und nötigt ihn zur Flucht nach Tschin. Auf den früheren tragischen Untergang des Königs Hormuzd folgt nun eine nicht weniger erschütternde Tragödie der Rache. Trotz all seiner zähen, unerschöpflichen Gewandtheit fällt Bahrâm

Dschûbineh schließlich durch Meuchelmord. Auch die Mörder des Königs Hormuzd, Bendûi und Gustehem, finden den wohlverdienten gewaltsamen Tod. Sobald aber die innere Ruhe wieder hergestellt ist und Khosrû sich sicher fühlt, wird er übermütig und trotzig und verweigert dem Kaisar, durch den er wieder zum Throne gelangt, stolz die verlangte Auslieferung des heiligen Kreuzes. Es wäre interessant, Firdûsîs Darstellung mit der wirklichen Geschichte und mit Calderons „Kreuzerhöhung" zu vergleichen; doch wir müssen an dieser Parallele wie an manchen andern vorübereilen, um zum Schlusse zu kommen. Khosrû, der Verächter des Kreuzes, verschmäht es nicht, Mariam, die Tochter des Kaisars, als Gemahlin zu behalten, bis Schirîn, eine Nebenfrau, dieselbe durch Gift aus dem Wege räumt. Schirûi, der Sohn Mariams, wird vom Vater streng gehalten und schließlich eingesperrt. Doch das rächt sich. Wegen allerlei Ungerechtigkeiten empört sich das Heer wider den Schah, befreit Schirûi und macht den Vater zum Gefangenen des Sohnes. Die Großen des Reiches verlangen Khosrûs Tod, und Mihr Hormuzd ermordet ihn.

Das Reich von Iran treibt wie ein entmastetes Schiff dem Untergang entgegen. Es folgen die Könige: Ardeschir (XLV.), Gürâz (XLVI.), Pûrândokht (XLVII.), Âzermidokht (XLVIII.) und Farrukhzâd (XLIX.); keiner von ihnen vermag die weitere Auflösung aufzuhalten. Das lange Königsdrama ist endlich beim letzten Akte angelangt.

7. Yezdegerd.

Kaum hat Yezdegerd den Thron bestiegen, da sendet ʿOmar den Saʿad, den Sohn des Waqqâs, um ihn zu bekriegen. Der Schah übergiebt das Heer seinem Bruder, der Rustem heißt. Die ruhmreichsten, aber auch die traurigsten Erinnerungen der Sage leben in diesem Namen wieder auf. Sie leben auch in dem Dichter, der hier noch einmal in erschütternder Tragik seine ganze Kraft entfaltet, indem er diesem Rustem, gleichsam dem „letzten Ritter" Persiens, die Schilderung der hoffnungslosen Lage in den Mund legt. Rustem hat die düstere Zukunft in den Sternen selbst gelesen. Es giebt keine Hilfe mehr. Alle Kriegskunst und aller Heldenmut sind vergeblich. Das Glück hat Iran für immer verlassen; es ist unrettbar dem Untergang verfallen.

Die Kanzel wird den Königsthron bezwingen,
Von Abû Bekr, ʿOmar alles singen.
Was wir gethan, für immer ist's verloren:
Der Sklave wird zum Herrscher auserkoren,
Aus ist's mit Thron und Diadem und Reich,
Dem Araber wird alles das zugleich.
Wohl werden fürder wechseln Tag und Nacht,
Doch bringt kein Tag zurück uns unsre Macht.

In Schwarz gehüllt, mit seidener Tiare
Den 'Abbâsidenfürsten ich gewahre.
Nicht goldne Pracht, nicht Perlen, Stickereien,
Nicht Edelsteine mehr das Aug' erfreuen,
Nicht überm Haupte bunte Fahnen wehen,
Schmucklos und kahl die Fürstenhallen stehen.
Gerechtigkeit und Edelmut verschwinden,
Ein jeder raubt, was er bei Nacht mag finden.
Der Fremdling trägt der Königswürde Zeichen,
Nicht Tag, nicht Nacht vom Nacken uns zu weichen;
Kein Treugelöbniß gilt mehr und kein Schwur,
In Ehren steht Betrug und Lüge nur.
Wie Helden ehrt man feile Söldnerrotten,
Der echten Ritterschaft wird frech man spotten;
Abkunft und Stamm, das kühnste Heldenringen,
Mut und Verdienst wird keine Frucht mehr bringen.
Man plündert nur und straft mit neuem Raube,
Verhöhnt wird Ehrlichkeit und Treu' und Glaube;
Gebet wird Fluch, und Macht wird Tyrannei,
Mit Dank und Kindeslieb' ist es vorbei;
Es wird der Sohn des Vaters Tod erstreben,
Der Vater fluchen seines Sohnes Leben.
Es herrschen Sklaven, jedes Herz verdirbt,
Und Recht und Tugend, alles Große stirbt.

Aus Türken, Persern, Arabern ersteht
Ein Mischvolk, ohne Kraft und Majestät;
Die Sprache, einst so voll und schön und frei,
Zum Spiel' wird sie, zum widerwärt'gen Brei.
Geld sucht ein jeder nur sich zu erscharren,
Bis ihn im Tod die Feinde darum narren;
Und die als Weise und als Fromme prahlen,
Die lassen sich für leeren Dunst bezahlen.
Qual, Kummer, Leid und Jammer herrschen nur
Wie Freude einst zur Zeit des Bahrâm Gûr.
Aus ist's mit Jubel, Arbeit, Sicherheit;
Denn überall stehn Lug und Trug bereit,
Fangnetz und Hinterhalt im ganzen Lande,
Die Geldwut löst die heiligsten der Bande.
Die Knicker gönnen kaum sich schlechte Milch,
Sie gehn in Mänteln von sackgrobem Zwilch
Und heucheln Religion mit leeren Backen,
Um andern ein Profitchen abzuzwacken.
Man merkt es kaum mehr, wann der Lenz erwacht,
Es scheucht kein Freudenfest des Winters Nacht;
Kein Gläschen Wein erquicket froh die Kehle
Und stimmt zum Jubel die erstarrte Seele.

Das ist das Zukunftsbild, das der wackere Rustem am Vorabend der Schlacht von Kadesia erschaut: die ganze alte Königsherrlichkeit von Iran

vernichtet, das alte, heitere Volkstum mit seinem Glück und Wohlstand für immer von den puritanisch-strengen, grimmen, geldgierigen Arabern in den Staub getreten. Doch wenn Iran fallen soll, so soll es wenigstens ruhmreich untergehen. Mit dem Mut der alten unbesieglichen Recken stürzt sich Rustem ins Gewühl der mörderischen Schlacht und findet darin den Heldentod. Die letzte Hoffnung ruht jetzt auf Yezdegerd selbst, der sich nach Khorâssân wendet und dort noch einmal die Trümmer seiner Macht zum Widerstand zu sammeln sucht. Doch im Schoße seines eigenen Volkes lauert der schnödeste Verrat auf ihn. Mâhûi Surî nimmt ihn freundlich zu Merw auf, reizt aber den Turanier Bischen wider ihn zum Kriege, und da der verlassene König in einer Mühle Schutz sucht, befiehlt Mâhûi dem Müller unter Todesdrohung, dem hohen Flüchtling das Haupt abzuschneiden. Umsonst mahnen die um Mâhûi versammelten Großen, Zârûî, Hormuzd und Schârûi, ihn von dem schimpflichen Verbrechen ab. Umsonst erinnert ihn Mihrinûsch an die furchtbare Blutrache, welche die Mörder der alten Könige, des Dschemschid, des Îredsch, des Sijâwusch, des Lohrâsp, des Isfendiâr, des Firûz und des geblendeten Hormuzd, getroffen. Die ganze blutgetränkte Geschichte der Kajâniden drängt sich in dieser Rede in ein gewaltiges Gesamtbild zusammen, das man mit dem Schreckenstraum Richards III. vergleichen könnte.

Allein das furchtbare, warnende Schreckbild prallt wirkungslos an Mâhûis Ehrgeiz ab, der sich vom armen Hirten zum mächtigen Statthalter emporgeschwungen und der durch den ruchlosen Königsmord — gleich Macbeth — nun selber König zu werden hofft. Er erneuert seinen Mordbefehl an den Müller, der bis dahin noch gezaudert, jetzt aber zu seiner Mühle eilt und den von allen verlassenen, wehrlosen König heimtückisch erdolcht, indem er zugleich den Fluch des Himmels auf seinen Auftraggeber herabruft. Mâhûi besteigt jetzt wirklich den Königsthron, wird aber alsbald von Bischen mit Krieg überzogen, gefangen und qualvoll getötet. Seine drei Söhne werden auf einem Scheiterhaufen verbrannt, sein ganzer Stamm wird ausgerottet und dem Fluche der Nachwelt überliefert. Und hier bricht der Dichter schroff sein Lied ab:

Mit 'Omar wechseln Zeit und Religion,
Der Kanzel weicht der alte Königsthron.

Der Schluß erreicht an ergreifender Tragik vollkommen die schönsten Stellen der Dichtung, wie den Tod Isfendiârs oder Rustems, ja er wirkt noch mächtiger. Denn hier erst erliegt in dem Helden und König das alte Königshaus, die alte Heldenzeit selbst. Die schlichte, aber erhabene Darstellung ist von erschütternder Kraft, in vollstem Einklang mit dem Ganzen. Die gesamte Heldenwelt des Dschemschid und Feridûn, des Kei Kâ'ûs und

Kei Khosrû, des Dârâ und Iskender, des fröhlichen Bahrâm Gûr und des ernsten und gerechten Kesrâ Nûschirwân steigt mit dem unglücklichen Yezdegerd zu Grabe. Niemand ist mehr da, um ihm die königliche Totenklage zu halten oder ihm ein stolzes Felsengrab in Naksch-i-Rustem auszumeißeln. Alles ist ausgestorben. In tiefer, unendlicher Trauer klingt das Säkularlied aus.

* * *

Wenn man von hier aus auf das riesige Werk zurückblickt, wird man von Staunen erfaßt, wie derselbe Dichter eine so unabsehbare Welt der buntesten Erscheinungen, Charaktere und Handlungen zu einem so kunstvollen Ganzen verwoben, mit einem Geiste beseelt, bei allem Wechsel der Stimmung und Leidenschaft, in einem und demselben Versmaß rhythmisch und melodisch gestaltet hat. Meist nur gedämpft und gebrochen, in dämmerndem Zwielicht, treten die alten Religionsanschauungen der Perser aus dem großartigen Weltbilde hervor, da der Dichter selbst, in mohammedanischer Satzung aufgewachsen, der strengen Rechtgläubigkeit und dem Selbstgefühl eines fremden Eroberers Rechnung tragen mußte; aber um so heller und wärmer strahlt sein glühendes Nationalgefühl aus den zahllosen Gestalten seiner Dichtung. Mit solcher Liebe und Begeisterung hat kein Dichter vor und nach ihm das alte Iran gefeiert. Es ist nicht bloß der Stoff, sondern auch die Seele seiner Poesie, der Traum seiner Jugend, der Stolz seiner Mannesjahre, die schmerzlichste und doch noch immer die liebste und lebendigste Erinnerung des Greises.

Was in mehr als zweitausend Jahren sein Volk gesagt und gesungen, gelebt und gefühlt, in stolzen Denkmälern und Palästen verewigt, in alten Sagenbüchern niedergeschrieben und in mündlicher Überlieferung weitergepflanzt, das hat der eine Mann treu gesammelt und gesichtet und zu einem Kranze verbunden, der in seinen lebensvollen Farben strahlend abermals ein Jahrtausend überdauert hat und die Trümmerwelt des alten Persiens noch heute mit magischem Glanze umleuchtet.

Einen großen Teil ihres Wertes verdankt seine Dichtung unzweifelhaft dem großartigen Stoff, wie ihn längst vor ihm die Sage aufgespeichert und teilweise schon poetisch gestaltet, treue Volksfreunde behütet, weise Könige gesammelt hatten. Doch keinem der vorausgegangenen Dichter war es geglückt, den kostbaren Schatz zu heben. Das ist Firdûsîs Werk. Er hat die unabsehbaren Stoffmassen in faßliche Gruppen geteilt, die unzusammenhängenden verbunden, Störendes ausgeschieden, Lücken ausgefüllt oder überbrückt, vor allem aber den Sinn und Geist der alten Volksdichtung erfaßt und neu belebt und ihn von neuem den halb vergessenen und zerstückelten Überlieferungen eingehaucht. Während die lange Reihe der Königsnamen als ein fester, faßlicher Rahmen die überquellende Fülle der Handlung in

Schranken hält, hat Firdûsi dann mit der schlichten Klarheit, Festigkeit und Lebendigkeit eines Homer die einzelnen Charaktere herausgearbeitet, die, scharf umrissen, in der stets fortschreitenden Handlung sich gegenseitig stützen und tragen, die Handlung weiterführen, die Verwicklung schürzen und lösen. Es sind keine Griechen, es sind Perser. Die einzelnen Gestalten gelangen nie zu jener feinen, plastischen Abrundung, die wir in den Homerischen Gedichten bewundern, so wenig als die gesamte Dichtung selbst zur vollendeten klassischen Einheit gelangt ist; allein kühn entworfen, poetisch aufgefaßt, lebensvoll durchgeführt sind diese Gestalten doch, und ein großer Einheitsgedanke, der Kampf des Lichts gegen die Mächte der Finsternis, hält sie zusammen. Dieselben Motive, dieselben Charaktere, dieselben Verwicklungen wiederholen sich, doch nicht eintönig, sondern in der bewundernswerten Mannigfaltigkeit der wirklichen Geschichte. In poetischer Schilderung heroischer Kämpfe, vom einfachen Zweikampf bis zum ungeheuern Völkerkrieg, ist kein Orientale dem Homer so nahe gekommen wie Firdûsi. Das Abenteuerliche und Wunderbare aber, das die griechische Sage in der Odyssee von dem Heroischen der Ilias zu einer eigenen Dichtung abgetrennt, hat der persische Epiker mit feinem poetischen Geschmack zwischen die einzelnen Episoden des tausendjährigen Weltkampfes verteilt und mit dem Zauber orientalischer Romantik umwoben. Lieblich und zart weiß er die Huld einer jungen Liebe zu schildern, mit tiefer Empfindung die Leiden und Qualen einer unglücklichen Leidenschaft, mit berückender Gewalt die Reize der Verführung, mit hohem sittlichen Ernst den Triumph männlichen Pflichtgefühls.

Ein buntes Weltbild von verschwenderischer Pracht kreuzt gleich einer farbenprächtigen Guirlande die eherne Kette von Kämpfen und Schlachten, Verrat und Mord, Gewaltthat und Tod, mit der das unerbittliche Schicksal die Menschheit bedrängt, in immer engeren Kreisen den Thron von Iran umschlingt und endlich zum Falle bringt. In erhabener Würde ragt aus all den blutigen Wechselfällen das Königtum empor, mit allem Pomp orientalischer Herrlichkeit umgeben, zugleich beschränkt und gehoben durch den Glanz des iranischen Rittertums, das mit seinem Heldenmut und Heldenstolz, seiner Rtterehre und Vasallentreue, seinen Kämpfen und Abenteuern fast beständig an das Rittertum des europäischen Mittelalters erinnert. Doch wie der fröhliche König Bahrâm Gûr steigt auch der Dichter mitunter gern in das eigentliche Volksleben hernieder, zum Arzt und Kaufmann, zum Müller und Schuhmacher, zum Kameltreiber und Wasserträger, zum pfiffigen Juden und zum vielgeplagten Bauern, zum Geplauder und Gekicher der Spinnstube und zum frohen Tanz und Gesang ländlicher Mädchen. In wenigen Strichen zeichnet er uns die weiten Ebenen, die gewaltigen Ströme, die einsamen Steppen, die himmelhohen Berge mit ihren Firnen und Felsen-

rissen, den wirbelnden Schneesturm im winterlichen Gebirge, den Gluthauch der Sonne in endloser Wüste, aber auch paradiesische Phantasielandschaften und liebliche Alpenthäler, wo ein gemütliches Hirtenvolk in schlichter Einfalt seines Lebens sich freut. Gleich Shakespeares „Sommernachtstraum" führt uns die Dichtung aus den Palästen der Könige und aus den Buden der Handwerker ins Wunderland der Phantasie, wo Löwen und Wölfe, Drachen und Ungeheuer, Hexen und Zauberer hausen, finstere Diwe ihre dämonischen Pläne schmieden, die Sonne in einer Quelle untergeht, Vögel, Bäume, Stimmen der Lüfte dem siegesstolzen Eroberer sein nahes Ende verkündigen.

Wie in den gewaltigen Kämpfen China und Indien, Turan und Armenien, Griechenland und Arabien mit dem alten Iran zusammenstoßen, so spielen Zoroaster und Manes, Brahmanismus und Buddhismus, Mohammedanismus und Christentum in die merkwürdige Dichtung hinein. Und wenn Firdûsi auch das Kreuz und seine Lehre stolz zurückweist, so kann er doch dem Heldenmut eines christlichen Märtyrers seine Bewunderung nicht versagen. Sein ganzes Gedicht ist von der religiösen Gesinnung eines gläubigen Mohammedaners durchweht, der ernstlich an einen unendlichen und ewigen Gott glaubt, und in sittlicher Hinsicht steht er hoch über der gesamten späteren persischen Literatur. In den mehr als hunderttausend Versen finden sich nur wenige Stellen, die ein strenger Beurteiler lüstern oder anstößig finden wird, und auch sie sind offenbar nicht gesucht, sondern von der Sage selbst geboten. Der Geist des Dichters ist auf das Große und Schöne, auf das Erhabene und Höchste gerichtet, und dieses Gepräge trägt sein Werk. Sein Schâhnâme gehört zu dem Schönsten und Erhabensten, was die Dichtkunst außerhalb des Christentums geleistet hat.

Sechstes Kapitel.

Neupersische Epik, Hofdichtung und Satire.

Wie mächtig das Schâhnâme den alten Volksgeist aufgerüttelt und die alten Volkserinnerungen neu belebt hatte, zeigt sich in der beträchtlichen Zahl cyklischer Dichtungen, welche sich an dasselbe anlehnen, ganz wie die cyklischen Dichter der Griechen an die zwei homerischen Epen[1].

---

[1] *J. Mohl*, Le livre des rois (Paris 1883). Introduction. I, LV ss. — v. Schack, Heldensagen (1. Aufl.) S. 63 ff. — H. Ethé, Grundriß II, 233—239. — Nöldeke ebd. II, 209. 210.

1. Historische Epik.

Die bedeutendste derselben ist das Gerschâsp-Nâmeh[1], um 1063 begonnen und etwa 1065 vollendet. Der unbekannte Verfasser beziffert die Zahl der Doppelverse am Schluß auf 14 000; doch sind in den Handschriften nur gegen 10 000 vorhanden, ohne daß größere Lücken ersichtlich wären. Der Verfasser will offenbar mit Firdûsi wetteifern, ihn wo möglich übertreffen.

„Du möchtest etwas von Rustem hören," sagt er, „und meinst, es habe nie einen Menschen gegeben wie ihn; aber wenn du die Kämpfe Gerschâsps vernommen haben wirst, werden dir diejenigen Rustems wie eitel Wind vorkommen. Rustem war ein Mann, den ein böser Diw auf einer Wolke dahingetragen und ins Meer werfen konnte, den Hûmân mit seiner gewaltigen Keule erschreckte, den der Hüter des Waldes in Mâzenderân überwand, den Sohrâb besiegte und den Isfendiâr zu Boden warf. Aber der Sipêhdâr Gerschâsp ist in seinem ganzen Leben nie besiegt, nie zu Boden geworfen worden. Er hat in Rûm, Tschin und Indien vollbracht, was Rustem nicht vermochte: kein Wolf, kein Tiger, kein Löwe, kein Diw vermochte ihm zu widerstehen. Selbst als er sein Pferd verloren und zu Fuß kämpfen mußte, entvölkerte er die Welt von ihren Helden."

Ganz wie Firdûsi hat der Dichter aus alten Pehlevi-Büchern geschöpft. Auch das Versmaß ist dasselbe und der epische Ton so gut getroffen, daß in verschiedenen Handschriften später viele Stellen aus dem Gerschâsp-Nâmeh in das Schâhnâme interpoliert worden sind, darunter eine von etwa 3000 Doppelversen. Namentlich durch wunderbare Abenteuer, die auf den Inseln des Indischen Meeres spielen, sucht der Dichter sein Vorbild zu überflügeln. Diese Abenteuer, vielleicht von persischen Matrosen herstammend, erinnern lebhaft an Sindbâd den Seefahrer. Das Sâm-Nâmeh führt in 11 000 Distichen die Geschichte des Sâm, eines Enkels des Gerschâsp, aus, mit Beimischung der vielen Feengeschichten und Volksüberlieferungen aus der Sassanidenzeit. Im Dschihângîr-Nâmeh wird die Sohrâb-Episode des Königsbuchs in 6000 Doppelversen auf einen andern Sohn Rustems, Dschihângir, übertragen, der genau wie Sohrâb, im Kampf mit dem ihm unbekannten Vater, den glänzendsten Heldenmut bewährt, aber schließlich von ihm besiegt und getötet wird. Das Farâmurz-Nâmeh (1500 Doppelverse) verherrlicht Farâmurz, einen andern Sohn Rustems, der glorreich gegen die Feinde des Nuschad zu Felde zieht, viele Ungeheuer und Nuschad selbst überwindet und endlich nach tiefsinnigen Disputen mit den Brahmanen einen indischen König

[1] „Nâmeh" (Nâmah) bedeutet „Buch". Richtiger wäre es, auch Schâh-Nâmeh (Schâh-Nâmah) zu schreiben: allein die Schreibung „Schâhnâme" oder „Schahname" ist nun einmal weiter bekannt und verbreitet.

und dessen Volk zur Religion der Perser bekehrt. Bânû, eine Tochter Rustems, ist die Heldin des Bânû-Guschâsp-Nâmeh, eine kühne Amazone, die auf die Löwenjagd und in den Krieg zieht, allzu kühne Freier mit einem Säbelhieb mitten durchhaut und verzauberte Prinzen aus ihrer fatalen Lage als Waldesel befreit. Da die Großen des Reiches sich um ihre Hand blutig raufen, beschließen Rustem und Kei Kâ'ûs, sie mit dem tapfern und schlauen Giw zu vermählen; aber sie knebelt ihn mit seinem eigenen Gürtel und wirft ihn von seinem Thronsitz herab, und es bedarf Rustems energischer Dazwischenkunft, um die übermütige Furie zu bändigen und endlich Ruhe im Haus zu schaffen.

Die umfangreichste dieser cyklischen Dichtungen ist das Barzû-Nâmeh [1], von dem 65 000 Doppelverse erhalten sind, aber noch etwa 3000 fehlen, das also selbst noch das Königsbuch des Firdûsi an Umfang übertrifft. Der Dichter beginnt mit der Geschichte des Sohrâb und wendet sich dann dessen Sohne Barzû zu, an den zahllose Abenteuer mit lauter neuen Namen geknüpft sind, mit derselben Versicherung jedoch wie im Schâhnâme, alles sei aus einem alten Buche genommen. Eine größere Episode dieses Werkes, aus dem ebenfalls Fragmente in die Handschriften des Schâhnâme hineingeschmuggelt sind, heißt Sûsen-Nâmeh (das Buch der Sängerin); die Heldin ist nämlich eine turanische Sängerin, welche sich durch verschiedene Listen der vorzüglichsten iranischen Helden bemächtigt und sie gefangen Afrâsiâb in die Hände liefert, eine leibhaftige Vorläuferin von Tassos Armida.

Das Bahman-Nâmeh (10 000 Doppelverse umfassend) hat seinen Namen von Bahman, dem Sohne Isfendiârs, beschäftigt sich indes weit mehr mit Rustem und dessen Familie. Nach Bahmans Thronbesteigung und seinen Abenteuern mit Kataiûn, der Tochter des Königs von Kaschmir, und mit Homâi, Tochter des Königs von Ägypten, tritt sofort Rustems Tod in den Vordergrund und Bahmans Rachepläne gegen dessen Familie. Im zweiten Teil wird dann der Kampf gegen Seïstan ausgeführt, der damit endigt, daß Zâl gefangen, Farâmurz getötet, die übrigen Erben Rustems nach Kaschmir verjagt werden. Im dritten Teil werden die Töchter Rustems, Bânû-Guschâsp und Zerbânâ, bis nach Indien verfolgt, die Königsgräber von Seïstan geschändet, Âderberzîn gefangen; im vierten Teil jedoch Âderberzîn wieder befreit. Nach erbittertem Kampf zwischen ihm und Bahman tritt der letztere das Reich an Homâi ab und stirbt auf einer Jagd. Im Vorwort versichert der Dichter, ganz wie Firdûsi, er gebe lediglich alte Überlieferungen wieder. Dieselben sind nicht Firdûsi entnommen, haben aber wirklich das altepische Gepräge. Gelegentlich verwechselt der Dichter Ktesiphon mit Baghdâd und versetzt den Hêrûn Lâfi (d. h. den Khalifen Hârûn ar-Raschîd) in die alte

[1] Es füllt auf der in Paris befindlichen Abschrift Anquetils 1359 Seiten.

Sagenzeit. Das Werk ist dem Seldschukidensultan Mahmûd, Sohn des Mâlek Schah, gewidmet, der gleich Mahmûd von Ghazna ein freigebiger Gönner der Poesie war.

Alle diese Epen stammen aus dem 11. oder spätestens dem Anfang des 12. Jahrhunderts (5. Jahrhundert der Hidschra). Ein volles Jahrhundert dauerte also der Einfluß Firdûsîs fort. Alle diese Dichter sind aus seiner Schule und ahmen ihn bewußt oder unbewußt nach. Freilich besitzen sie nicht sein feines Kunstgefühl. Sie häufen Fabeln und Abenteuer, ohne aus der Fülle des Stoffes das Bedeutsamste auszuwählen und es künstlerisch zu durchdringen und zu verbinden. Sie erreichen ihn auch nicht in der Vollendung der Form. Doch sind ihre Werke echte Volkspoesie, der alten Volksüberlieferung entnommen und in echtem Volksgeist ausgeführt.

Gerade durch den Wetteifer, das Heroische noch mehr auf die Spitze zu treiben und sich gegenseitig zu überbieten, mußte das Interesse für die epische Poesie nachlassen und schließlich erlahmen. Der beste Stoff war im Grunde bereits durch das Schâhnâme einigermaßen erschöpft. Die Idee, einen Nationalhelden wie Rustem noch durch neue Erfindungen ausstechen zu wollen, war eine entschieden unglückliche.

2. Romantische Epik. Wis und Râmin.

Hatte schon Firdûsi unter der wetterwendischen Laune eines fremden Despoten schwer zu leiden gehabt, so hatten die folgenden Dichter einen noch schwierigeren Stand, als Persien wie ehedem der Spielball steter Raub- und Eroberungskriege war, die Macht der Ghaznaviden gleich jener der Bujiden dem Krummsäbel der Seldschuken erlag, die Sultane von Ghûr den mächtigeren Schahs von Khwârism weichen mußten, diese selbst nebst dem Seldschukenreich und den letzten Trümmern des Khalifats von Baghdâd unter dem Andrang von Dschengis-Khans Mongolenhorden (1258) zusammenbrachen. Wie sollte sich unter diesen nimmer endenden Umwälzungen jenes frische, freie Nationalgefühl erhalten, welches die Dichtung Firdûsîs durchweht? Die fremden Eroberer hatten kein Interesse, ein solches zu pflegen. Die Dichter waren darauf angewiesen, ihnen zu schmeicheln und sie zu unterhalten. Weder historische Überlieferung noch ideale Schönheit fesselte jene mohammedanischen Barbaren. Das einzige, was ihnen zusagte, war ihr eigenes Lob und ein allenfalls etwas verfeinerter Sinnengenuß. Was kümmerten sie sich um Dschemschid, Rustem und Iskender? Sie wollten sich in ihrem eigenen Ruhmesglanze sonnen. So wurden die großen Erinnerungen der Vergangenheit aus der epischen Poesie verdrängt. An ihre Stelle trat das Lobgedicht nach arabischem Muster. Soweit die Poesie aber noch wirklich episch blieb, wandte sie sich weichen, üppigen Liebesgeschichten zu, welche in

mehr oder weniger wollüstigem Ton leichte Unterhaltung und Sinnenkitzel gewährten.

Ein Ansatz hierzu lag schon in den romanhaften Sagen des Königsbuches; doch trat das erotische Element hier sehr in den Hintergrund und wurde durch edlere, ritterliche Motive zurückgedrängt oder wenigstens im Gleichgewicht gehalten. Auch die ältere Sage hatte indes schon völlige Romane zu Tage gefördert: so jenen von Wâmik und Asrâ, den Firdûsis Zeitgenosse 'Unçurî (gest. 1029) in 180 Beits erneuerte; so den viel umfangreicheren Roman von Wis und Râmin, welchen der Dichter Dschurdschânî, ein Hofbeamter des Seldschukiden Toghrulbeg um das Jahr 1042, nach einer Pehlevi-Vorlage in mehr als 8000 neupersischen Versen bearbeitete [1].

Der Roman ist wohl der einheitlichste und psychologisch spannendste, aber auch der üppigste und leidenschaftlichste, den die Perser aufzuweisen haben. Man hat ihn, nicht mit Unrecht, mit „Tristan und Isolde" verglichen. Die Geschichte gleicht sich in vielen Punkten, wenn sie auch in andern wieder ganz verschieden ist, das keltisch-deutsche Epos tragisch endet, das persische dagegen mit einer fröhlichen Hochzeit der beiden Liebenden. Beide verherrlichen, mit dem reichsten Aufwand von Wort und Form, die Macht der Liebesleidenschaft, die alle Schranken durchbricht, alle Hindernisse überwindet, alle Gesetze übertritt, trotz Lug und Trug die eigene Unbeständigkeit überdauert. Das farbenglühende Kolorit und die höfisch-künstliche Ausstattung erinnert übrigens mehr an Ariost als an Gottfried von Straßburg. An Stelle des Königs Marke steht hier Môbad, der orientalische Schahinschah, der von Merw aus die ganze Welt regiert. Bei einem im überschwenglichsten Pomp geschilderten Hoffest bezaubert ihn die Schönste der Schönen, Schahrû; aber sie ist schon vermählt mit Kâran, dem König des Landes Mâh; das einzige, was er erlangen kann, ist das Versprechen, ihm dereinst ihre Tochter zur Frau zu geben, die augenblicklich noch nicht geboren ist. In der That wird Schahrû denn auch Mutter eines Mädchens, das den Namen Wis erhält und das ihre eigene Schönheit weit überstrahlt. Allein bis Wis zur blühenden Jungfrau herangewachsen, ist das Versprechen längst vergessen: die Mutter will sie, nach iranischem Brauch, mit ihrem Bruder Wirû vermählen. Wis ist es zufrieden; allein Môbad erinnert jetzt an das gegebene Versprechen, und da es ihm abgeschlagen wird, überzieht er das Land Mâh mit Krieg. König Kâran fällt. Reiche Geschenke des Schahinschah und Drohungen stimmen die verwitwete Königin Schahrû um; sie liefert ihre junge Tochter an den ungestüm werbenden Monarchen aus,

[1] K. H. Graf, Wis und Râmin (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXIII, 375—433).

der ihr sein ganzes Reich zu Füßen legt, aber vergeblich um ihre Liebe wirbt. Auch Râmin, der jüngere Bruder des Königs, der sich jetzt in sie verliebt, wird lange standhaft von ihr abgewiesen; doch eine verschlagene, kupplerische Amme überwindet schließlich ihren Widerstand, und Wis, bis dahin das harmlose Opfer des Versprechens, das einst ihre Mutter gegeben, ein züchtiges, zurückhaltendes Kind, wird nun zur tollen Abenteurerin, die vor nichts mehr zurückschreckt, trotzt und hadert, lügt und betrügt, alles in die Schanze schlägt, um bei ihrem Râmin zu sein. In der unritterlichsten, ja gemeinsten Weise wird der alte König, der Wis ehrlich liebt und ihr wieder und wieder verzeiht, in die Irre geführt und hintergangen. In seinen eigenen Gemächern spotten die beiden seiner gutmütigen Vertrauensseligkeit, wie später seiner ängstlichen Vorsicht. Vergeblich schickt Môbad die leichtfertige Wis ihrer Mutter zurück; alsbald ist Râmin da und vereitelt alles. Vergeblich sperrt der alte Schah die ungetreue Wis in ein einsames, fast unzugängliches Felsenschloß und läßt sie von seinem dritten Bruder Zerd aufs strengste bewachen; Râmin weiß auch da sich Eingang zu verschaffen und lebt verstohlen drei Vierteljahre mit Wis in Saus und Braus. Endlich ertappt Môbad das ehebrecherische Paar und ist nahe daran, gerechte Rache an ihnen zu nehmen. Aber trotz allen Jammers hängt er noch immer an dem jungen Weib, das ihn verschmäht. Er verträgt sich mit Râmîn und macht denselben zum Statthalter über drei Provinzen. Auf der Jagd lernt Râmin die holdselige Gul kennen, die Prinzessin von Gurâb, die unter Rosen geborene, vermählt sich ganz unbedenklich mit ihr und schwört ihr denselben Schwur, den er zuvor Wis geschworen:

Solang auf Erden Berg und Thal sich breiten,
Gihun und Tigris nach dem Meere gleiten,
Der Quell das Wasser, dieses Fische bringt,
Dunkel der Nacht, dem Tage Licht entspringt,
Am Himmel Mond und Sonne sich erhebt,
Empor im Garten die Cypresse strebt,
Der Abendwind durch das Gebirge weht,
Der wilde Esel durch die Steppe geht:
Wirst du bei mir, werd' ich bei dir stets sein,
Bedacht auf unsre Liebe nur allein.

Über Jahr und Tag ist er indes der neuen Liebe überdrüssig und sendet Botschaft über Botschaft an Wis, die erst grollend und schmollend sich an seiner Treulosigkeit rächt, dann aber die frühere Liebe wieder erwachen fühlt und sich mit Râmin versöhnt. Nachdem sie eine Weile geheim zusammen gelebt, hält Râmin offenen Einzug bei Hofe, um seinen Betrug wieder in größerem Stil zu betreiben. Ein Versuch, die beiden zu trennen, kostet dem treuen Zerd das Leben. König Môbad selbst wird von einem Eber auf der

Jagd tödlich verwundet, und so fallen denn Thron und Reich an das lügnerische, falsche und treulose Paar, dem die Poesie um seiner Schönheit und Jugend willen natürlich alles verzeiht. Die iranische Moral berührt sich da mit der allermodernsten.

Die Anregung zu dieser Neubearbeitung schreibt Dschurdschâni seinem Gönner, dem Statthalter 'Amîd-ud-din Abû-'l-Fath in Ispahân zu, der ihn einmal, während der Hof über Winter nach Hamadân gezogen war, bei sich behielt und ihn über die Geschichte von Wis und Râmin befragte. Der Dichter erklärte die Geschichte zwar für sehr schön, meinte aber, sie müßte aus dem Pehlevi in das neuere Persisch übertragen und besser aufgeputzt werden. „Man verstand sich nicht auf Dichtkunst und zierlichen Ausdruck," sagte er, „und wußte nicht, wie die Darstellung durch Versmaß und Reim in das rechte Licht zu setzen; so haben sie sich um den Inhalt der Erzählung bemüht, ihm aber nicht den Schmuck des Versmaßes und des Reimes angelegt." Darauf trug ihm dann der Statthalter auf, „diese Geschichte zu schmücken, wie der April den Garten mit Blumen schmückt". So ist aus der schlichten Volkserzählung ein breitspuriger Roman in Versen geworden.

„Dem jüngeren Bearbeiter gehören wohl die weitschweifigen Betrachtungen und Erörterungen, die in gesuchten Bildern und Vergleichungen sich ergehenden Beschreibungen, während er es nur selten versteht, anschaulich zu erzählen und zu schildern; dagegen gehört schon der älteren Erzählung als eng mit dem Inhalt verbunden eine gewisse Roheit der Gesinnung an, die unser feineres sittliches Gefühl abstößt, an welcher aber der Bearbeiter keinen Anstoß genommen hat. Trotz moralisierender Phrasen kommt doch die Moral überall zu kurz, und vom Standpunkt der Sittenschilderung betrachtet, bildet die Erzählung eine üble Illustration zu den Lobsprüchen, welche einst die idealisierenden Griechen, vielleicht durch die liebenswürdigen Formen der Perser bestochen, vielleicht nur auf Grund der Ermahnungen des Zendavesta, der Wahrheitsliebe der Perser erteilten [1]. Von einer Pflicht der Wahrhaftigkeit scheint weder die ursprüngliche Erzählung noch der neuere Bearbeiter ein Bewußtsein zu haben, der Volkscharakter scheint vielmehr in dieser Hinsicht zu jeder Zeit einer und derselbe gewesen zu sein. Als edlere Charaktere nach unsern Begriffen erscheinen nur der überall belogene und betrogene und zuletzt durch einen bloßen unglücklichen Zufall umgekommene König (Môbad) und sein Stiefbruder und Wezir, der verräterisch gemordete Zerd, nicht aber Râmin oder Wis, trotz aller von dem Dichter aufgebotenen, überschwenglichen Lobeserhebungen und moschusduftenden Schönheitsbeschreibungen." [2]

---

[1] Dunker, Geschichte der Arier S. 551 ff.

[2] K. H. Graf a. a. O. S. 378.

3. Nizâmi.

Zu seiner klassischen Vollendung gelangte der versifizierte Liebesroman oder, wenn man lieber will (der Ausdruck ist nun einmal schon so gut wie eingebürgert), das romantische Epos erst etwa ein Jahrhundert später durch den Dichter Nizâm-ed-din Abû Mohammed Iljâs bin Jûsuf oder Nizâmi [1], geboren 1141 im Berglande von Kumm und gestorben 1202 zu Gendsche (heute Jelisawetpol), wo er den größten Teil seines Lebens zubrachte. Außer einem Diwân, d. h. einer Sammlung lyrischer und didaktischer Gedichte, und einem größeren moralischen Lehrgedicht „Machzan ul-Asrâr" (Magazin der Geheimnisse) hinterließ er vier epische Dichtungen, welche von den Persern bis heute zu den höchsten Meisterwerken ihrer Poesie gerechnet werden. Das erste, „Khusrau und Schirin", behandelt die Liebesgeschichte des Schah Khusrau Parviz mit der Christensklavin Schirin (der „Süßen"), die Firdûsi kurz auch dem letzten Teil des Schâhnâme einverleibt hat [2]. Das zweite, „Lailâ und Medschnûn", schließt sich an eine arabische Beduinensage, welche in einfachster Form, aber sehr leidenschaftlich das traurige Schicksal eines unglücklichen Liebespaares verherrlicht und im ganzen Orient die weiteste und dauerndste Volkstümlichkeit gefunden hat. Wegen eines Familienzwistes darf die schöne Lailâ nicht den Kais (Qais) oder Medschnûn heiraten, den sie wirklich liebt, sondern wird einem andern vornehmen Jüngling angetraut, der ihr völlig gleichgültig ist und dem sie das schließlich auch gesteht. Dieser grämt sich darüber zu Tode, und Lailâ wäre nun wieder frei; doch Kais ist inzwischen vor Trauer wahnsinnig geworden, zieht verstört in der Wüste herum und stirbt verlassen in seinem Grame. Durch einen wandernden Araber gelangt die Kunde zu Lailâ, der darüber auch das Herz bricht, und die Sterbende hat nur noch einen Wunsch, mit Kais zusammen begraben zu werden. Nizâmi hat die Erzählung in wirklich ergreifender Einfachheit, mit wahrem, tiefem Gefühle durchgeführt [3].

Das dritte romantische Epos des Nizâmi hat den Titel „Die sieben Schönheiten" (Haft Paikar). Diese sieben Schönheiten sind ebenso viele Prinzessinnen, in welche sich der leichtlebige König Bahrâm Gûr verliebt; eine davon ist jene Turândocht (d. h. Tochter von Turan), welche Gozzi und nach ihm Schiller zur Chinesin Turandot gemacht haben. Jede dieser

---

[1] W. Bacher, Nizâmis Leben und Werke. Leipzig 1871 (englisch übersetzt London 1873; abgedruckt in *S. Robinson*, Persian Poetry for English readers. London 1883).

[2] Analyse bei Hammer-Purgstall, Schirin. Ein persisches romantisches Gedicht. Leipzig 1809.

[3] Englische Übersetzung von *J. Atkinson*, Laili u Majnun. London 1836.

Favoritinnen oder „Mondsgesichter" erzählt eine Liebesgeschichte [1]. In seiner vierten Epopöe endlich, dem Iskender-Nâmeh, hat Nizâmi die Alexandersage neu bearbeitet. Vereint mit dem „Magazin der Geheimnisse" werden die vier Werke Nizâmis „Fünfer" (Chamse) oder die „Fünf Schätze" (Pandsch Gandsch) genannt.

Schließt sich auch Nizâmi in der Wahl seiner Stoffe noch teilweise an das ältere Epos an und läßt er sich auch im Erzählen behaglich gehen, ohne um die Einheit seiner Romane allzu besorgt zu sein, so fehlt ihm doch völlig die nationale Begeisterung. Er schöpft nicht mehr aus der eigentlichen Volksüberlieferung, sondern aus Büchern und mehr noch aus der eigenen Phantasie. Ihm ist es hauptsächlich um schöne Geschichten zu thun, an welchen er seine Kunst und Formgewandtheit entwickeln kann, und da ist ihm ein arabischer oder halbgriechischer Stoff ebenso recht wie ein persischer. Die epische Sage verliert bei ihm ihre Einfachheit und Kraft. Ein weicher Lyrismus bemächtigt sich ihrer, taucht sie in romantische Beleuchtung und umwebt sie mit allem Zauber einer feineren Kunstpoesie. Am meisten nähert sich Nizâmi der alten Epik noch in seinem Alexanderbuch [2], in welchem das lyrische Element nicht so stark dominiert. Dafür drängt sich dann freilich das didaktische vor, und der Sagenstoff, den sich die Perser schon früher nur künstlich angeeignet hatten, erhält hier noch weit mehr fremdartige Bestandteile als in Firdûsis Königsbuch. Iskender ist nun weder Fisch noch Fleisch, d. h. weder ein richtiger Grieche noch ein eigentlicher Perserheld, sondern im ersten Teil ein ziemlich phantastischer Welteroberer, im zweiten aber ein noch seltsamerer Philosoph und Prophet, wie in andern orientalischen Bearbeitungen der Alexandersage. Indem ihn Nizâmi aus dem Rahmen der persischen Königsgeschichte heraustreten ließ, suchte er Neuheit und Interesse dadurch zu gewinnen, daß er teils einzelne Abenteuer weitläufiger ausmalte, teils belehrende und religiöse Betrachtungen daran knüpfte, die mitunter poetischer Schönheit nicht entbehren, aber der epischen Frische und Objektivität doch großen Eintrag thun.

Während Firdûsi z. B. seinen Iskender jugendlich kühn und heldenhaft weiter durch das Land der Finsternis vordringen läßt, nachdem er Khidhrs Fährte zum Quell des Lebens verloren, läßt Nizâmi ihn vor Trauer fast verzweifeln.

---

[1] Proben bei F. v. Erdmann, Behramgur und die Russische Fürstentochter. Kasan 1844. — Wollheim-Fonseca, Die National-Literatur 2c. II, 155—163.

[2] Der erste Teil übersetzt von K. W. Clarke, London 1881. — Auszüge von Rückert, Frauentaschenbuch. Nürnberg 1824. — Vgl. *F. v. Erdmann*, De expeditione Russorum Berdaam versus. Kasan 1826. — *Charmoy*, Expédition d'Alexandre contre les Russes. St-Pétersbourg 1829. — F. Spiegel, Die Alexandersage 2c. (Leipzig 1851) S. 33—50; Eranische Alterthumskunde II, 582 ff. — Vom zweiten Teil Auszüge bei Bacher, Nizâmis Leben und Werke S. 101—171.

So blieb der Fürst nun stehn im finstern Schattenreich,
Es wurde schwarz ihm gar der Tag und schattengleich.
Zehrt jeder, den man sieht, am Seelengrame doch,
Er hofft, vom Lebensquell werd' er einst kosten noch.
Doch als Verzweiflung ihn ob jenes Pfads verzehrt,
Der lebentötend war, da macht er endlich kehrt,
Und ganz füllt ihn der Gram, was weiter zu beginnen,
Um sicher jenem Reich des Schattens zu entrinnen.

Ebenso ernst melancholisch ist die Begegnung Alexanders mit dem Engel Isrâfil (hier Sêrôsch genannt) ausgeführt, der den Eroberer wegen seiner unersättlichen Herrschgier tadelt, und an die Mahnung der unsichtbaren Stimmen knüpft Nizâmi die eines Meistersängers oder des holländischen Vaters Cats würdige Betrachtung:

Indes Iskender ihn nicht sah trotz seines Strebens,
Ward Chiser ungesucht zu teil der Quell des Lebens;
Durch Finsternisse muß in Eil' Iskender ziehn,
Den lichten Pfad zum Quell — es findet Chiser ihn.

Die Rückkehr Alexanders aus dem Reiche der Finsternis schildert Nizâmi folgendermaßen:

Da so vertraut nicht ward der Fürst mit jener Quelle,
Eilt unverweilt er heim zum Quell der Tageshelle;
Und auch das Heer brach nun zur Rückkehr auf sofort,
Im Einklang mit des Schahs gebieterischem Wort.
Man nahm ganz ebenso den Lauf jetzt wie zuvor,
Dieselbe Stute ging vorauf jetzt wie zuvor.
Der Tage vierzig so verflossen abermals,
Da kam das Ende erst herbei des finstern Thals,
Und aus Gewölk hervor trat hell der Sonne Strahl,
Doch litt durch Wassersnot der Leib des Königs Qual.
Was Gott ihm nicht beschert, dem hat er nachgejagt,
Doch frommt die Jagd auf das, was das Geschick versagt?
Nicht ziemt sich's, daß der Mensch sein Los errennen will,
Von selbst kommt jedes Los — sitz du nur ruhig still!
Der streut den Samen aus, und jener mäht die Saat,
Beglückt, wer für dies Wort sein Ohr noch offen hat.
Man soll ja säen nicht für sich nur immerdar,
Denn übers Maß hinaus geht der Verzehrer Schar;
Der Garten, dessen Saat bestellt in frühern Tagen,
Hat er doch Früchte stets der Nachwelt erst getragen!
Und wie gar manches so gesät ward unsertwegen,
So werden wir nun auch für andre Saaten legen.
Denn wenn wir recht beschaun das Saatfeld dieser Welt,
Nur füreinander all bestellen wir das Feld[1].

[1] H. Ethé, Alexanders Zug zum Lebensquell im Lande der Finsternis (Sitzungsberichte der königl. Bayerischen Akademie zu München. 6. Mai 1871) S. 344 ff. — Vgl.

4. Wiederholung derselben Stoffe. Die klassischen Liebespaare.

Nizâmis Einfluß auf die weitere Entwicklung der Epik konnte kein günstiger sein. Mehrere bedeutende Dichter der nächsten Jahrhunderte nahmen nicht etwa Firdûsi, sondern ihn zu ihrem Vorbilde und beschränkten sich nicht darauf, ihn in Sprache, Redeschmuck und Feinheit noch überbieten zu wollen, sondern hielten sich auch nahezu ausschließlich an die von ihm behandelten Stoffe. So schrieb Amir Khusrau von Delhi (gest. 1325) abermals ein Iskender-Nâmeh, ein romantisches Epos „Khusrau und Schirin" und die acht Liebesgeschichten des Schah Bahrâm Gûr unter dem Titel „Die acht Paradiese" (Hascht Bihischt). Dschâmi, einer der sieben großen persischen Klassiker (gest. 1492), schrieb noch ein Iskender-Nâmeh und eine neue Bearbeitung von „Lailâ und Medschnûn". Hâtifi besang am Anfang des 16. Jahrhunderts von neuem Khusrau und Schirin und die Liebesgeschichten des Bahrâm Gûr unter dem Titel „Die sieben Lusthäuser" (Haft Manzar). Abd-al-Salâm Ibn Ibrâhim aus Kaschmir fügte zu den bisherigen noch ein neues Iskender-Nâmeh. Nizâmi hatte noch nicht entschieden an der Überlieferung gerüttelt, zufolge welcher Alexander der Große väterlicherseits aus Persien stammte. Das war den echten Mohammedanern noch nicht genug: er mußte ein Araber sein. Abd-al-Salâm giebt ihm deshalb eine Mutter aus Esaus Stamm, die auf ganz wunderbare Weise Mutter wird und dann stirbt. Philippus, „der König der Griechen, Russen und Franken", findet das Kind neben der toten Mutter liegen, nimmt es als sein eigenes an und läßt es von Aristoteles erziehen. So verdrängte der Korân immer mehr die älteren persischen Überlieferungen, ohne etwas Besseres dafür zu bieten. Der Kreis der Poesie schränkte sich immer mehr ein, und der eigentliche epische Geist schwand ganz dahin.

Wie nachteilig der Mohammedanismus auf die Poesie wirkte, zeigt sich noch deutlicher an einem andern Beispiel. Um dem Verdacht ungläubiger oder ketzerischer Gesinnung zu entgehen, sah sich der greise Firdûsi selbst nach seiner Flucht von Ghazna gezwungen, „rechtgläubiger" zu dichten, und unter diesem Zwang brachte der große persische Epiker die von Mohammed greulich verballhornte Geschichte des ägyptischen Joseph als Liebesgeschichte „Yûsuf und Zalikhâ" in prachtvolle Verse[1].

F. Spiegel, Die Alexandersage bei den Orientalen — J. v. Görres, Heldenbuch von Iran II, 360—400. — *J. Mohl*, Le livre des rois I (Paris 1876), Préface LXXXII s.

[1] Übersetzungsproben von Baron O. Schlechta-Wssehrd (Berichte des VII. Internationalen Orientalistenkongresses [gehalten 1886] II. Semit. Sektion [Wien 1889], S. 47—72, und Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLI, 577 bis 599). — Vgl. M. Grünbaum, Zu Jussuf und Suleicha (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLIII, 1—29).

Da indes die persischen Mohammedaner Schi'iten waren, so genügte auch diese Verballhornung keineswegs, die Geschichte mußte auch noch, zur Verherrlichung der Schi'a, auf 'Ali und seine Söhne Hasan und Husain, die „Märtyrer" und „Heiligen" dieser Sekte, bezogen werden, und Mohammeds Beispiel folgend scheute sich der Dichter nicht, auch hierfür den Erzengel Gabriel in Anspruch zu nehmen:

Wie ich vernommen von gelehrten Geistern
Und in der Redekunst bewährten Meistern,
Gefiel es eines Tages dem Propheten,
In 'Alis, seines Eidams, Haus zu treten.
In traulichem Vereine saßen da
Er, 'Ali, dessen Gattin Fâtima,
Und Hasan und Husain, die lieben Enkel,
Gemütlich reitend auf Mohammeds Schenkel,
Der sie liebkoste und im Arme wiegte,
Woran auch 'Ali weidlich sich vergnügte.
Denn ihrer aller Herzen beste Freuden
Und Trost und Labsal waren jene beiden.
Da, plötzlich, trat zu ihnen Gabriel
Und sprach zu dem Propheten: „Auf Befehl
Des Herrn erschein' ich, so dich zu bescheiden:
‚Hier, deine Herzensenkel, diese beiden,
Nach Gottes Fügung und urew'ger Wahl
Sind sie bestimmt zu Martyr und zu Qual;
Husain verblutet unterm Säbelstreiche,
Und Gift macht Hasans süßen Leib zur Leiche.'" —
Entsetzt hört der Prophet, was jener spricht;
Ein Thränenschauer netzt sein Angesicht,
Und bebend frägt er: „Sage, wer es ist,
Der sich dereinst so arger That vermißt,
So grausam heimsucht diese süßen beiden,
Und preis sie giebt so namenlosen Leiden?!" —
„Dein eignes Volk, das dir so tief verbunden,"
Versetzt der Engel, „schlägt dir diese Wunden." —
„Wie?" fällt Mohammed ein, „die Nation,
Für die ich Anwalt bin an Gottes Thron,
Vergäße also schmählich ihr Versprechen,
Erkühnte sich, die Treue mir zu brechen,
Und wagte, frevelnd, ohne zu erröten
Vor Gott und mir, dies holde Paar zu töten?!" —
„Darob", erwidert Gabriel, der hehre,
Dem Gottgesandten, der Araber Ehre,
„Darob erstaune nicht; hat sich doch einst
Noch Schlimmeres begeben, als du meinst;
Wie, oder hätte nie dein Ohr vernommen
Von jenen Söhnen Jakobs, jenes frommen,
Und nie gehört, wie grausam sie es trieben

Mit Joseph, ihrem Brüderlein, dem lieben?!
Wenn Brüder solcher Unthat sich nicht schämen,
Daß Völker undankbar, kann's wundernehmen?!"
Er sprach's, und in Mohammeds Herzensschrein
Schrieb er den Text der „Süre Joseph" ein,
Die ihm verkündigt war von Gott, dem wahren,
„Der Menschen besten" sie zu offenbaren.

Den Glanzpunkt der Dichtung bilden dann auch keineswegs die Träume Josephs oder der Mordanschlag der Brüder oder der Verkauf Josephs oder ein anderer der rührenden biblischen Züge, sondern die breit und üppig ausgeführten Verführungskünste Zalikhâs, welche dafür einen eigenen Spiegelsaal herrichten läßt. Josephs Sinne werden durch den raffinierten Sinnenzauber auch völlig bestrickt, er willigt in die verbrecherische That ein und ist schon daran, sie wirklich zu vollziehen, als ihm sein greiser Vater erscheint und ihn, bedenklich spät, zur Flucht bewegt. Ganz, wie es im Korân steht, hält diesen mohammedanischen Joseph aber weder die niederträchtige Kuppelei noch die lügnerische Anklage Zalikhas, noch die lange Gefängnisqual ab, die lüsterne Buhlerin hinterher schließlich zu heiraten, und ihre ehebrecherische Leidenschaft wird, ebenfalls wie im Korân, damit entschuldigt, daß bei einem Mahl, an dem zufällig Joseph sich zeigt, alle anwesenden Weiber, eben mit dem Schälen von Pomeranzen beschäftigt, infolge seiner Holdseligkeit so außer sich geraten, daß sie sich in die Finger schneiden, anstatt in die Pomeranzen.

Ohne die zwingende Not, welcher Firdûsi sich fügte, aber doch ebenfalls unter dem Drucke des Islâms, haben nicht weniger als fünfzehn persische Dichter diese „Liebesgeschichte" nachgesungen und noch künstlicher auszustaffieren gesucht. Zwei Bearbeitungen waren bereits vor ihm da, und so ist der Stoff von der Zeit der späteren Samaniden bis etwa 993 H. (950—1585 n. Chr.) achtzehnmal von verschiedenen Dichtern bearbeitet worden[1].

Von „Lailâ und Medschnûn" sind zwanzig[2], von „Khusrau und Schirin" achtzehn, von „Wâmik und Azrâ" sieben, von den Liebschaften Bahrâm Gûrs

[1] Über die verschiedenen Bearbeitungen vgl. H. Ethé, Firdausis Yûsuf und Zalikhâ (Berichte des VII. Internationalen Orientalistenkongresses [gehalten 1886] II. Semit. Sektion [Wien 1889], S. 19—46). Liste der verschiedenen Bearbeiter ebd. S. 33 bis 35. Der bedeutendste ist Dschâmi (Jâmi); seine Bearbeitung veröffentlichte Rosenzweig (persisch und deutsch). Folio. Wien 1824. Bruchstücke daraus bei Wollheim-Fonseca, Die Nationalliteratur sämtlicher Völker des Orients II, 131—146.

[2] Liste der zwanzig Bearbeitungen bei H. Ethé a. a. O. II, 29. 30. — Vgl. H. Ethé, Grundriß II, 245. 246. — Proben aus Dschâmis Bearbeitung bei

sieben Bearbeitungen von verschiedenen Dichter vorhanden[1]. Ein solch ewiges Nachlallen derselben abgedroschenen (andere mögen sagen „ewig schönen") Liebesgeschichten war nur bei einem Volke möglich, das den Schatz seiner eigenen reichen Sagen fast völlig verloren hatte und in zarterer oder weniger zarter Erotik den Höhepunkt seiner Poesie fand. Das bedeutete Verflachung des Geisteslebens, Verweichlichung des Gemütslebens, Überkünstelei und Sinken des Geschmacks.

5. Neue Stoffe. Verfall der Epik.

Es hat übrigens unter der großen Zahl der epischen Dichter nicht ganz an solchen gefehlt, welche den einmal unwiderbringlich versiegten Sagenstrom der nationalen Überlieferung durch neue poetische Stoffe zu ersetzen suchten. Das naheliegendste wäre die Sage und Geschichte des Islâms gewesen, welcher die alte Volksreligion verdrängt und den Faden der übrigen Traditionen durchschnitten hatte. Allein während die herrschenden Gewalthaber in Persien nicht selten der Sunna, d. h. der strengen mohammedanischen Rechtgläubigkeit, huldigten, lebte im Volke der alte nationale Standpunkt vielfach noch insoweit fort, daß es im stillen fortfuhr, gegen die sunnitischen Khalifen, seine Eroberer und Unterdrücker, zu protestieren, zum Gegenstand seiner Verehrung 'Ali und dessen Familie erkor, welche, obwohl von Mohammeds Stamm, durch die blutige Herrschaft der Sunniten um das Khalifat gebracht und „Märtyrer" geworden waren. Nur langsam drang deshalb der schi'itische Fanatismus in die Poesie ein. Noch Ibn Husâm (gest. 1470) begnügte sich, die Kämpfe 'Alis und seiner Genossen wider heidnische Fürsten, Drachen und Dämonen zu besingen. Erst vom Ende des 16. Jahrhunderts an wurden Mohammed und die 'Aliden beliebtere Stoffe der epischen Poesie[2].

Bedeutend früher, schon während der blutigen Herrschaft der tatarischen Ilchane und der mongolischen Eroberer, die Persien vom 13. Jahrhundert an verwüsteten, wandte sich die Epik zeitgenössischen Stoffen zu. Die ersten Versuche dieser Art kamen aber nicht über eigentliche Reimchroniken hinaus, so das Zafar-Nâmeh des Hamd-allâh Mustaufi, das von dem Propheten Mohammed bis zum Jahre 1334 reicht; das Schâhanschâh-Nâmeh des Ahmad Tabrizi, das die Geschichte des Dschengiskhân und seiner Nachfolger bis 1338

Wollheim-Fonseca a. a. O. II, 149—153. — Übersetzung von Chézy (französisch, Paris 1805) und Hartmann (deutsch, Leipzig 1807). — Nachbildung von Schack (Orient und Occident I. Stuttgart 1890).

[1] Listen der Bearbeitungen bei H. Ethé a. a. O. (Wiener Orientalistenkongreß II, 31. 32. 35. 36); vgl. H. Ethé, Grundriß II, 246—248.

[2] H. Ethé, Grundriß II, 235.

erzählt; und das Futûh-us-Salâtîn (Eroberungen der Sultane) des 'Abd-ul-malik Isâmi, das auf die altpersischen Könige zurückgeht, dann Mohammed und die Zeit des Islâms behandelt, die Zeit Mahmûds von Ghazna ausführlich schildert und endlich noch die Geschichte der Mohammedaner in Indien bis zum Jahre 1347 umspannt [1].

Von eigentlich dichterischem Werte ist erst das Timûr-Nâmeh (auch Zafar-Nâmeh oder Iskender-Nâmeh-i-Timûri genannt) des Abdullâh Hâtifi (gest. 1510). Der Verfasser, ein Neffe des Dichters Dschâmi, nahm sich, wie der eine Name der Dichtung andeutet, das Alexanderepos des Nizâmi zum Vorbild, um in großem epischen Stil, mit begeistertem Schwung die Kriegsthaten und Eroberungen Timûrs zu besingen. Dem wirklich groß angelegten makedonischen Eroberer steht hier freilich ein grauenhafter Wüterich gegenüber, der sich nicht scheute, nach einem Blutbade in Ispahân siebzigtausend Perserköpfe zu einer Pyramide aufschichten zu lassen: ein schauerlicher Vorwurf zu einem national-persischen Epos!

Der Kreis der romantischen Epik erweiterte sich teils durch freiere Nachahmung der früher erwähnten, vielbehandelten Lieblingsstoffe unter andern Namen und mit verschiedenen Abänderungen, teils durch Zuziehung älterer iranischer Stoffe, teils endlich durch Behandlung ganz neuer oder fremder Stoffe, welche in reicher Fülle namentlich aus Indien zuströmten [2].

In „Dschemschîd und Khvarschîd“, wie in „Mihr und Nigâr“ (Liebe und Schönheit) ist unschwer die Geschichte von „Khusrau und Schirin“ wiederzuerkennen. Dschamalis romantische Epopöe „Mahzûn und Mahbûb“ (Der Betrübte und die Geliebte) von 1411 spiegelt „Lailâ und Medschnûn“ wieder. Ein Seitenstück zu den „Haft Paikar“ bildet Fâdhils „Natidschat-ut-tab“ (Die Wirkung der Naturanlage).

In die iranische Vorzeit greift die Liebesgeschichte des Prinzen Humâi von Persien und der Prinzessin Humâyûn von China zurück, die Khvâdschû Kirmâni (1281—1352) dichtete, ebenso das romantische Gedicht vom Prinzen Naurûz und der Prinzessin Gül desselben Dichters. Die talmudistische Sage vom König Salomo und der Königin von Saba fand erst von späteren Dichtern Bearbeitung.

Aus der Masse romantischer Erzählungen, die von Indien her nach Persien gelangten, wurden besonders fünf sehr beliebt: „Kâmrûp und Kâmlatâ“, „Madhumâlat und Manohar“, „Pâdmâvat“, „Panûn und Sisi“, „Hir und Rândschha“ [3]. Dieselben werden uns in der indischen Literatur wieder begegnen, welcher sie dem ursprünglichen Sagenstoff wie der ersten Bearbeitung nach angehören, und daselbst eingehender beschäftigen.

---

[1] H. Ethé, Grundriß II, 236. 237.
[2] H. Ethé a. a. O. II, 248 ff.
[3] H. Ethé a. a. O. II, 351.

6. Hofdichtung und Satire.

Ein anderes Element trug aber ebenfalls nicht wenig zum Verfall des Geisteslebens und der Poesie speziell bei. Das war die leidige Hofdichterei. Das Beispiel des Kunstpatronats, das die berühmten Khalifen von Baghdâd gegeben, wurde nicht bloß von den Ghaznaviden, sondern auch von den Seldschuken und später den Mongolenfürsten nachgeahmt. Fast ausnahmslos waren aber diese Fürsten Barbaren oder Halbbarbaren, ihre Gunst der Poesie deshalb mehr verhängnisvoll als förderlich. Sie wollten vorab gelobt sein. Die glänzendsten Talente sahen sich deshalb an ihren Höfen zu der unerquicklichen Fronarbeit verurteilt, in der hergebrachten Schablone, aber immer in neuen Variationen die Größe und Güte, die Vorzüge und Heldenthaten ihrer Brotherren zu feiern. Persien aber war längst kein einheitliches großes Reich mehr, sondern in verschiedene kleine Reiche und Sultanate zerrissen, die sich gegenseitig bekämpften und deren Herrscher sich gewöhnlich mehr durch Eroberungslust und Großmannssucht auszeichneten als durch die segensreichen Eigenschaften wahrhaft großer Fürsten[1].

Der gefeiertste dieser panegyristischen Hofdichter, der einzige, der unter die sieben größten Dichter Persiens gerechnet wird, ist Anvari, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in dem Dorfe Mahnah in dem sogen. Dascht-i-Khâvarân geboren. Er lebte als armer Student in Tûs, als er eines Tages den Seldschukensultan Sandschar in prächtigem Aufzug durch die Stadt reiten sah. Ein Mann, der ganz besonders schön aufgeputzt war, erregte seine Aufmerksamkeit, und als er hörte, daß das ein Hofpoet sei, setzte er sich noch dieselbe Nacht an die Arbeit und verfaßte ein Lobgedicht auf den Sultan. Dieser war mit seiner Leistung sehr zufrieden und ließ ihm die Wahl, sich ein reiches Geschenk zu erbitten oder in seine Dienste zu treten. Anvari erkor sich das letztere, begleitete fürder den Herrscher auf seinen Kriegszügen und erlebte jedenfalls noch seinen zweiten Nachfolger Toghrul III., der 1176 auf den Thron kam. Als eine seiner besten Leistungen gelten seine „Thränen Khorâssâns“, ein Trauergedicht über die Verwüstungen, welche die Türken in Khorâssân angerichtet hatten, und zugleich ein Hilferuf an den Fürsten von Samarkand, der unglücklichen persischen Provinz Hilfe zu bringen.

Um dieselbe Zeit dichtete am Hofe des Khâkân Minûtschihr, Fürsten von Schirwân, am Südabhang des Kaukasus, der Hofpoet Khâkâni (starb um 1194), am Hofe des Atâbegs Ilduguz zu Tabriz die Dichter Zahir Fârjâbi, Bailakâni und Achsikati, am Hofe der Sultane von Khwârism der vielseitige Literator Raschid Watwât, der persische Boileau. Wie sich diese

[1] H. Ethé, Die höfische und romantische Poesie der Perser S. 43—48; Grundriß II, 255—270.

Fürsten mit den Waffen bekämpften, so gelegentlich ihre Hofpoeten mit Versen; jeder aber suchte nach besten Kräften seinen Herrn als den größten Helden und als den mächtigsten Fürsten des Weltalls zu lobpreisen.

Watwât hinterließ einen Dîwân von fünfzehntausend Doppelversen, darunter eine Kasside, in welcher das Schlußwort jedes Verses wieder mit dem ersten des nächsten reimte und alle siebzig Doppelverse wieder unter sich. Er dichtete auch arabisch, verfaßte eine Briefsammlung und eine Poetik und Prosodik unter dem Titel „Gärten der Zauberei über die Feinheiten der Poeterei". Den Spitznamen Watwât, d. h. Schwalbe, erhielt er wegen seiner Kleinheit und Geschwätzigkeit. Er starb 1182 im Alter von siebenundneunzig Jahren.

So zahlreich drängten sich übrigens noch immer Poeten an die kleinen Höfe heran, daß an dem der Seldschuken und Atâbegs wie an jenen der Fürsten von Schirwân die Würde eines offiziellen Dichterkönigs fortbestehen konnte. Alle diese Dichter und Dichterkönige zu registrieren, gehört schon dem Gebiete der Spezialforschung an.

Siebentes Kapitel.

Der Sûfismus und die mystische Lyrik und Didaktik der Perser.

Was den iranischen Volksgeist und mit ihm die Literatur der Perser am meisten von der Bahn ihrer naturgemäßen geschichtlichen Entwicklung abgelenkt, waren weder die äußeren politischen Verhältnisse noch auch der Mohammedanismus allein, sondern jene philosophisch-mystische Richtung, die man unter dem Namen des Sûfismus zusammenfassen kann.

1. Anfänge des mohammedanischen Mystizismus.

Die ersten Keime und Ansätze dieser Richtung finden sich schon bei den Arabern. Der nüchterne Monotheismus, den Mohammed lehrte und die militärisch-offizielle Weise, in welcher er den Kultus reglementierte, befriedigte tiefere, wahrhaft religiös angelegte Naturen nicht. Die Länder, mit welchen die mohammedanischen Araber zuerst in Beziehung traten, Syrien, Palästina, Ägypten, waren die Wiege des christlichen Ordenslebens gewesen; ein großer Teil der christlichen Civilisation hing damit zusammen; die Erinnerung daran konnte so bald nicht erlöschen. So sehr deshalb auch der Mohammedanismus das monastische Leben verpönte, ein so mächtiger Zug zum monastischen Leben und insbesondere zu mystischen Anschauungen zeigte sich bereits im

1. Jahrhundert der Hidschra[1]. Mystische Genossenschaften bildeten sich schon unter Abû-Bekr und ʿAli. Mehrere jener Männer und Frauen, welche die Mohammedaner als die Heiligen der ersten Zeit des Islâms verehren, wie Hasan von Baçra, Baschar Hâfi, Schakik Balkhi, Mâlik Dinâr, Habib von Adschem und Rabiʿah, begnügten sich nicht mit den gewöhnlichen Wegen der Gottesverehrung, sondern strebten einen außerordentlichen Umgang mit Allâh an.

Von der frommen Frau Rabiʿah erzählt Ibn Khallikân, sie sei in tiefer Nacht auf das Dach ihres Hauses gestiegen und habe dort laut gebetet: „O mein Gott! Jetzt schweigt der Lärm des Tages, alle Stimmen sind verstummt, und in stillem Gemach freut sich das Mädchen der Liebe; ich aber genieße einsam deines Umgangs; denn dich fürwahr bekenne ich als meinen wahren Liebhaber.“ Durch die Felder wandelnd, sprach sie: „Mich erfaßt ein Verlangen nach dir, o Gott! Du bist zwar die Scholle und du bist der Stein; dich selbst aber wünsche ich zu sehen.“ Da sprach Gott der Erhabene, ohne vermittelnde Ursache, selbst in ihrem Herzen: „O Rabiʿah! hast du nicht vernommen, daß, als Moses Gott zu schauen verlangte, der Berg, dem sich nur einige Teilchen der göttlichen Majestät offenbarten, gewaltig erschüttert und zerklüftet wurde? Du also sei mit meinem Namen zufrieden.“ . . . Wiederum wallfahrtete sie gen Mekka; als sie aber die Kaʿba sah, zu deren Verehrung sie gekommen, sprach sie: „Den Herrn der Kaʿba bedarf ich; was ist mir die Kaʿba? Ich bin ihm schon so nahe gekommen, daß jener Spruch von mir gilt: ‚Wer sich mir um eine Spanne nähert, dem nähere ich mich um eine Elle.‘ Was ist mir also die Kaʿba?“ — Als man Rabiʿah einst aufforderte, sie solle doch heiraten, sagte sie: „Durch die Bande der Ehe ist meine Person schon lange gefesselt, und deshalb nenne ich mein Dasein in mir erloschen, aber in ihn (in Gott) umgeschaffen, und seit jener Zeit ganz im Schatten seiner Herrschaft weilend, bin ich ganz er selbst. Wer mich deshalb zur Braut will, der erwartet mich nicht von mir, sondern von ihm.“ Als man sie nun fragte, wie sie zu diesem Grade gelangt sei, erwiderte sie: „Dadurch, daß ich alles, was ich fand, in ihm verloren habe.“ Als aber Hasan von Baçra sie wiederum fragte: „Auf welche Weise hast du ihn erkannt?“ antwortete sie: „Du, Hasan, hast ihn in bestimmter Art und Weise erkannt, ich aber ohne bestimmte Erkenntnisart.“ — Als man sie einmal fragte: „Siehst du ihn, den du verehrst?“ erwiderte sie: „Gewiß sehe ich ihn, denn wenn ich ihn nicht sähe, würde ich ihn nicht verehren.“ — Als sie in eine schwere Krankheit fiel und um

[1] „Von Abû Âmir, einem Führer der Hanifen, wird ausdrücklich berichtet, er sei in Syrien mit dem Christentum näher bekannt geworden und habe dort die Anregung erhalten, eine kleine asketische Gemeinde um sich zu bilden“ (A. Müller, Der Islam I, 101; vgl. ebd. S. 174. 407).

deren Grund gefragt wurde, rief sie aus: „Ich habe über die Freuden des Paradieses nachgedacht; deshalb hat mich mein Gott gezüchtigt.“ Ein andermal sagte sie: „Die innere Wunde meiner Brust zehrt mich auf, die nur durch Vereinigung mit meinem Freunde geheilt werden kann. Immer werde ich dahinschmachten, bis ich am jüngsten Tag mein Ziel erreicht haben werde!“

Unter den ewigen Kriegen, Bürgerzwisten und Verfolgungen, aus welchen sich die Geschichte des Islâms in seinen ersten zwei Jahrhunderten zusammensetzt, mochten viele sich vom Getümmel der Welt abwenden und in solchen und ähnlichen Anschauungen ihren Trost suchen. Ein tief religiöser Zug ist dabei unverkennbar. Allein gerade in jenen Eroberungskriegen und Umwälzungen mischten sich Judentum, Christentum, Islâm, Parsismus, Irrtümer gnostischer und anderer altchristlicher Sekten, vielleicht auch buddhistische Einflüsse von Indien her, zumeist in Syrien, Mesopotamien und Persien zum verworrenen Knäuel, und das Ideal eines tieferen religiösen Lebens, dem jene Mystiker zustrebten, wurde von irrigen Wahnvorstellungen der verschiedensten Art umnachtet und geriet auf völlig falsche Bahn.

2. Der persische Sûfismus.

Die Begründung des Sûfismus als eigentlicher Sekte wird ziemlich allgemein in das Jahr 200 der Hidschra verlegt und einem gewissen Scheikh Abû Sa'îd bin Abû-'l-Chair zugeschrieben, der — nach Kazwînî — zugleich ein großer Philosoph und ein strenger Asket war und sich eine genauere Beobachtung des Islâms zum Ziele setzte. Anhänger solcher ernsteren Bestrebungen traten zu festgeregeltem Verbande zusammen und trugen schlichte Kleider von Wolle (çûf), wonach sie Sûfî (çûfî) genannt wurden [1].

In Persien, wo die Lehre der Schi'iten die ältere Orthodoxie zurückdrängte und überhaupt mehr Neigung zu freieren Ansichten herrschte, verbreiteten sich jene asketischen Vereinigungen ungemein stark. Ihre Mitglieder wurden Derwische, d. h. Bettler, genannt. Sie hielten, durch die Macht der äußeren Umstände und ihre eigene Bildung gezwungen, am Korân fest, entwickelten aber auf dieser Grundlage ein theosophisches System und eine Lebensweisheit, die Mohammeds Ideen und Zielen völlig fernstand und sich weit mehr jener des Buddhismus näherte [2].

---

[1] „So wird der Name im Orient allgemein abgeleitet; die Herleitung von *σοφία* ist unhaltbar“ (Nöldeke, Sûfî, in Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLVIII, 45—48).

[2] *Malcolm*, History of Persia. vol. I. London 1815 (2d ed. 1829). — v. Hammer-Purgstall, Geschichte der schönen Redekünste Persiens (Wien 1818) S. 219—272. — *Tholuck*, Ssufismus sive Theosophia Persarum pantheistica. Berolini 1821; Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik. Berlin 1825. —

Die Grundidee des Sûfismus ist, sich der Welt zu entziehen und von allem Irdischen abzulösen, um beständiger Beschauung, besonders über den Begriff der Einheit, obzuliegen, sich mittelst göttlichen Beistandes, ohne den der Mensch nichts vermag, durch verschiedene Grade zur Vollkommenheit emporzuringen und endlich vollständig mit Gott zu vereinigen. Über die Stufenfolge der Vervollkommnung haben sich die Sûfis verschiedene Systeme ausgedacht.

Eines der verbreitetsten setzt drei Hauptstufen fest. Die erste heißt Tarikah, d. h. Methode. Sie besteht darin, daß der Schüler von seinem Pir (d. h. „Ältesten") angeleitet wird, alle vom Korân vorgeschriebenen Riten und Zeremonien, d. h. das fünfmalige Gebet an jedem Tage, die rituellen Waschungen, das Almosengeben, das Fasten, die Wallfahrt nach der Ka'ba, möglichst vollkommen zu erfüllen. Ist der Schüler so zum musterhaften Bekenner des Islâms geworden, so beginnt die zweite Stufe: Ma'rifah, d. h. Erkenntnis. Er erfährt nun, daß alles, was er bisher geübt, eitel Schein ist, und daß er erst anfangen muß, den tieferen Sinn der Religion zu erfassen. Durch andauernde Beschauung gelangt er dann zur dritten Stufe: Khaqiqah, d. h. Gewißheit. Er kommt zur sichern Erkenntnis, daß er völlig gleich und eins mit Gott sei. Jeder Unterschied der verschiedenen Religionen, jeder Unterschied von gut und bös hört für ihn auf. Er versinkt nun in das Fanâ (dem indischen Nirwâna entsprechend). Alles wird ihm gleichgültig, für alles wird er gefühllos: es beschäftigt ihn nur mehr das Unendliche; er geht auf im unbegrenzten Schauen der Wahrheit, in dem grenzenlosen Sein Gottes selbst.

Eine zweite Theorie nimmt zu diesen drei Stufen noch eine vierte an, die sich von der ersten nur wenig unterscheidet, aber dieser vorausgeht und Schari'ah genannt wird. Sie besteht in der wörtlichen Erfüllung der vom Korân gebotenen Vorschriften und Ritualgesetze.

Eine dritte, von Ferid ud-din 'Attâr in seinen Vögelgesprächen (mantik-ut-tair) ausgeführte Theorie erinnert an die von Mohammed beschriebene Fahrt durch die sieben Himmel und setzt auf dem mystischen Wege sieben Stufen fest:

A. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Leipzig 1868. — *A. Sprenger*, Notes on the oldest works on Súfism (Journal of the Royal Asiat. Soc. of Great Brit. XXV [1856], 133 ff.). — *E. H. Palmer*, Oriental Mysticism. Cambridge 1867. — *John Brown*, The Dervishes or Oriental Spiritualism. London 1868. — *Pizzi*, Storia della poësia Persiana I, 183 sgg. — H. Ethé, Der Sûfismus und seine drei Hauptvertreter in der persischen Poesie (Morgenländische Studien. Leipzig 1876) S. 95—124. — M. Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam. III. Der Sûfismus und seine Ursprünge (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. LII, 513—563).

1. Talab, das Suchen, bei dem man, abgetrennt von allem Irdischen, in steter Pein und Mühe nach dem Ozean der Unermeßlichkeit emporringt, ohne sich Ruhe und Rast zu gönnen.

2. 'Ischk, die Liebe, als Feuer gedacht, das im Nu den aufsteigenden Rauch, d. h. den Verstand, aufzehrt, bis der Sûfi selbst zum flammenden Feuer wird und ganz von Liebe brennt und lobert.

3. Ma'rifet, die Erkenntnis, d. h. ein geistiges Schauen, durch das man sich selbst völlig aus dem Auge verliert, sich in Gott und Gott in sich und in jedem Atom das Weltall sieht.

4. Istighnâ, die Selbstgenügsamkeit, durch die man nichts mehr wünscht und begehrt, als wären beide Welten für den Sûfi völlig ausgetilgt, wie eine rasch in den Sand gezeichnete und dann ausgetilgte astrologische Formel.

5. Tauchid, die Einheit (auch teschrid, die Abstreifung, oder tefrid, die Isolierung, genannt), ein Zustand, in dem alle Individuen sich als ein einziges darstellen, jeder Teil als Ganzes, Sein und Nichtsein als ein und dasselbe einzige göttliche Wesen.

6. Chairat, die Betäubung, in welcher die Seele jedes Bewußtsein verliert, sich selbst und alles vergißt und nicht einmal mehr weiß, ob sie ist oder nicht ist.

7. Fakr, Gottbedürftigkeit, und Fanâ, die vollständige Absorption im Unendlichen.

Gemeinsam ist allen diesen Theorien, daß sie von einer ganz rigoristischen Auffassung und Übung des Korâns ausgehen, als ob an der materiellen Ausführung seiner Vorschriften alles gelegen wäre, dann aber alle diese Werkheiligkeit für null und nichtig erklären und allen Wert der Religion in eine schwärmerische pantheistische Beschauung setzen. Dieser schroffe Widerspruch wird nirgends gelöst. Die Sûfis lobpreisen Mohammed in den schwülstigsten Redensarten und geben hinterher keinen Pfifferling für den ganzen Korân; sie reden wie orthodoxe Muselmänner von einer besondern Erschaffung des Korâns und lassen hinterher sich die Welt nebst dem Korân, ohne Schöpfung, aus dem Absoluten entwickeln. Durch die Gleichstellung von Gott, Ich und Welt, von Geist und Materie drängte dieser schwärmerische Pantheismus folgerichtig zum Materialismus, und indem sinnliche Wollust mit Vorliebe als Symbol der Vereinigung mit dem Unendlichen genommen und gepriesen wurde, sank das Göttliche in den tiefsten irdischen Schmutz herab und ward schließlich der tierische Sinnenrausch selbst mit dem Genuß des Göttlichen identifiziert. Es gab Sûfis, welche die sieben mystischen Stufen in farbigen Lichterscheinungen zu sehen behaupteten: Schwarzgrau—Blau—Karneol—reines Weiß—reines Gelb—glänzendes Schwarz und reines Grün. Es gab aber auch Sûfis, denen keine Obscönität zu gemein war, um sie nicht in ihre floskelreiche und geheimnisdüftelnde Aftermystik hineinzuziehen [1].

[1] H. Ethé, Morgenländische Studien S. 99 ff. — Vgl. W. Bacher, Eine persische Bearbeitung der sufischen Terminologie des Abdurrazzâk al-Kâschâni (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIV, 597—609).

Leider gehört diese eigenartige Erscheinung nicht bloß der Geschichte der religiösen und philosophischen Verirrungen an, sondern auch der Literaturgeschichte. Fast die ganze Lyrik und Didaktik der Perser ist davon beherrscht und hat sich nicht mehr davon loszumachen vermocht. Die vier größten Dichter des späteren Mittelalters, Dschelâl ud-din Rûmî, Sa'di, Hâfiz und Dschâmi, haben nicht nur die alten nationalen Überlieferungen aufgegeben, sondern auch den einfachen, halb patriarchalischen Monotheismus des Firdûsi; sie kranken alle mehr oder weniger an der philosophischen und satirischen Lehrhaftigkeit, der unklaren Schwärmerei, der geistigen Betrunkenheit und gemeinen Unlauterkeit der sûfischen Theorien [1].

3. Hakîm Kisâi. — Abû Sa'îd. — Hakîm Sanâi.

Als Reigenführer der mystischen Dichter kann man den Dichter Hakim Kisâi [2] aus Merw bezeichnen, von dem die älteste persische Literaturgeschichte, Aufis Tadhkireh, erzählt: „Kisâi war ein Dichter, der das Gewand der Askese um die Brust trug und den Turban der Armut und Gottbedürftigkeit auf dem Haupt. Die Erdschicht der Begierde hatte er von der Herzensfläche mit dem Ärmel der willenlosen Gottergebenheit fortgefegt und den aufwirbelnden Staub der Lüsternheit von dem Busenplan mit dem Naß der beiden Gramesaugen gelöscht." Die meisten seiner Gedichte sind asketisch gehalten, erteilen allerlei moralische Mahnungen und Warnungen, doch nicht ohne verliebten und lüsternen Beigeschmack, oder feiern den Propheten und dessen Familie, namentlich Fâtime und 'Alî. Er sang aber auch zum Lobe der 'Abbâssiden, Sâmâniden und des Sultans Mahmûd von Ghazna.

Weit größeres Ansehen erwarb sich jedoch Abû Sa'îd bin Abû-'l-Chair [3], derselbe, der von einigen als Gründer des Sûfismus bezeichnet wird. Er lebte von 979—1062. Die Nafahât geben ihm den Titel: „Sultan der Zeit, höchste Vollendung aller Gotteswaller und Sonnenaufgangsort der Herzen." Die Haft Iklim sagen von ihm: „Er war der Pâdischâh seines Zeitalters

[1] „Chez les Persans et parmi les populations musulmanes de l'Inde, il s'est maintenu plus près de sa source: c'est toujours le panthéisme professé par les joguis et à peine dissimulé sous un certain nombre de formules liturgiques. *Il ne recule devant aucun concept matérialiste, si énorme qu'il soit;* il enseigne le mépris de la loi religieuse et morale, le néant de la création, au profit de *l'aschq*, c'est-à-dire de l'amour divin" (*C. Barbier de Meynard*, La poésie en Perse p. 39).

[2] H. Ethé, Hakim Kisâ'i aus Merw (Sitzungsberichte der Bayr. Akademie, philos.-philolog. Klasse 1874, S. 134 ff.).

[3] H. Ethé, Die Rubâ'is des Abû Sa'îd bin Abulchair (Sitzungsberichte der Bayr. Akademie, philos.-philolog. Klasse 1875, S. 145—168; 1878, S. 38—70). — *J. C. Pickering,* The Rubâ'iyât of Abû Sa'îd (National Review. London. March 1891). — Der persische Text herausgegeb. von V. A. Shukowsky (St. Petersburg 1900).

und hatte in den verschiedenen Wissenschaften den Grad der Vollkommenheit erreicht." Seine Erinnerung wurde später mit den sonderbarsten Sagen umwoben. So wird von ihm erzählt, er habe, nachdem er unter die Derwische aufgenommen worden, sieben Jahre hintereinander in einem Winkel gekauert, sich die Ohren mit Baumwolle zugestopft und so lange Allâh! Allâh! gerufen, bis Thüre und Wand in seinen Ruf eingestimmt hätten. Dann sei er in die Wüste gezogen, habe da in traulichem Verkehr mit den wilden Tieren gelebt und sich von den Blüten der Tamarinde und des Gadhubaumes ernährt. Durch dieses Einsiedlerleben erregte er bei den Leuten eine solche Verehrung für sich, daß man für eine Kürbisschale, die seiner Hand entfiel, zwanzig Denare zahlte und daß man den Unrat seines Kamels auf Haupt und Gesicht strich. Einer seiner Sprüche lautete: „Je mehr einer von der Welt weiß, desto weniger weiß er von Gott." Als man ihn fragte, worin das wahre Wesen eines Sûfî bestehe, sagte er: „Darin, daß du alles, was du im Kopf hast, abthust, alles, was du in der Hand hast, fortgiebst und vor nichts, was über dich kommt, scheu zurückweichst." Ein Derwisch sagte darauf: „Wo soll ich aber einen solchen suchen?" Da erwiderte er: „Wo hast du ihn denn schon gesucht, daß du ihn nicht gefunden?" Als man ihn einmal fragte, was die Liebe sei, antwortete er: „Die Liebe ist das Netz Gottes, d. h. die Schlinge, in der Gott Menschen fängt." Nach einer Begegnung mit ihm soll der Philosoph Avicenna gesagt haben: „Alles, was ich weiß, das sieht er"; Abû Sa'îd aber sagte von Avicenna: „Alles, was ich nicht sehe, das weiß er."

Als Dichter ist Abû Sa'îd dadurch bedeutsam, daß er sein ganzes poetisches Talent der Pflege des religiös-mystischen Epigramms (Rubâ'i, pl. Rubâ'iyyât) zuwandte und in einer beträchtlichen Zahl solcher didaktischen Strophen so ziemlich den ganzen Vorrat sûfischer Ideen, Vorstellungen und Bilder kräftig, gedrängt und oft sehr poetisch zum Ausdruck brachte. Wir finden da mitunter Klänge von einer einfachen, schlichten Religiosität, die einem christlichen Dichter ganz schön anständen:

O Gott! wenn ich um Hilfe rufe, zu mir Verlass'nen komm geschwind,
Genug, wenn deine Huld und Güte mir Armen treu verbündet sind.
Wohl jeder kann sich eines Freundes, sich eines hohen Gönners rühmen,
Doch einzig dich allein, o Hoher, hab' ich verwaistes Menschenkind!

Herr, zerstört hat meiner Sünden Schmach mir meine Lebensbahn,
Scham erregt mir all das Böse, das gesagt ich und gethan.
O, aus jener Welt laß strömen einen Huldergüß ins Herz mir,
Daß vom Herzen weggetilgt mir werde jeder nicht'ge Wahn!

O du, in dessen Wesens Deutung die Denkkraft groß und klein versiegt,
Des Vorhofdienst an Wert unendlich die beiden Welten überwiegt,
Die Krankheit nimmst von uns hinweg du und giebst dafür uns Heilungsmittel,
O nimm und gieb nur, Herr, wie's immer in deinem Huldermessen liegt!

Schon sehr ins Burschikose geht das folgende Gebet über:

Selbstzufried'nen Sinnes Schätze, Gott, gieb in die Hände du mir!
In mein Herz das Licht der sichern Überzeugung sende du mir!
Führe, ohne Staubgebornen mich zum Danke zu verpflichten,
Was ich heißer Tollkopf treibe, all zum guten Ende du mir!

Daß es wirklich toll in seinem Gehirn aussieht, verbürgt das folgende Epigramm:

Ich bin verliebt, bin toll von Liebe, bin aller meiner Sinne bar,
Bin hochberühmt in aller Munde und bin verpönt doch ganz und gar!
Bin Käfir auch und Götzendiener, bin einer aus der Christen Schar,
Ja, das und hunderttausend anderes, das alles bin ich echt und wahr.

Wohl fühlt er in besserer Stunde, daß Wein und Liebeleien zu einem ernsten männlichen Leben und zu echter Religiosität nicht passen, und hält sich selbst eine Strafrede darüber:

Willst du wahrhaft Mann sein, abseits von dem Pfad des Daseins steh,
Trinke nicht vom Wein der Liebe, sag der Trunkenheit Ade!
Trage länger nicht nach Locken schöner Götzen Sehnsuchtsweh!
Was verschlägt es denn dem Götzen? Künd'ge ihm den Dienst und geh!

Doch gleich darauf schlägt er all diese vernünftigeren Anschauungen in den Wind, versenkt sich in irdische Liebelei, erklärt sie zum Ausdruck der Gottesliebe und minnesängert so, daß kein Mensch mehr wissen kann, ob sein Lied einer irdischen Geliebten oder Gott gilt:

Es nistet tief dein Angedenken sich Tag und Nacht ins Herz mir ein,
Es haust die Lust nach deinen Wangen mir heimlich still im Herzensschrein,
Und nimmer löst sich aus dem Ringe des dir geweihten Sklavendienstes,
Solang er noch das Bild des Lebens umschließt, mein Herzensedelstein.

Gott, Liebe, Liebchen, Sein, Schönheit, Ich und Welt zerfließen dem trunkenen Pantheisten in ein einziges Traumbild:

„Wem zuliebe", frug ich einstens, „schmückst du stets so reich dich, sprich?" —
„Mir zuliebe," war die Antwort, „eins und alles bin ja ich!"
„Bin die Liebe, bin das Liebchen und der Liebende nicht minder,
Bin der Spiegel, bin die Schönheit, schaue in mir selber mich."

Und so setzt sich denn der angebliche Asket lustig und wohlgemut an die reichlich besetzte Tafel des irdischen Genusses:

Vor Zeitengram sind wir geborgen — und wohlgemut sind wir.
Uns quält kein Abendbrot am Morgen — und wolgemut sind wir.
Wir brauchen, liefert uns die Küche nur stets gekochte Trauben,
Durchaus für rohe nicht zu sorgen — und wohlgemut sind wir.

Eine ganze Menge der Epigramme sind nur Gebete in Form von Liebesgedichten oder weit mehr Liebesgedichte mit religiöser Schwärmerei, und um den Inder von seiner Verehrung der heiligen Kühe abzubringen, ruft ihm der persische Gottesmann zu:

Zu dem Antlitz dort, Brahmane, das wie Tulpen ganz, — doch bete!
Zu des vierzehnjähr'gen Liebchens holdem Wangenkranz doch bete!
Ist kein Auge dir beschieden, das die Gottheit schaut, fürwahr denn
Lieber als zum Kalb zu beten, zu der Sonne Glanz doch bete!

Manche von Abû Sa'ids Sprüchen, besonders jene, in welchen er die sogen. göttlichen Namen paraphrasierte, sind in mohammedanische Erbauungsbücher übergegangen und wurden gleich abergläubischen Formeln hergesagt, um Segen und Glück auf sich herabzuziehen.

Weit größere und anhaltendere Verbreitung als Abû Sa'ids sûfische Spruchdichtungen fand das Werk „Chadikat-ul-Chaqiqe" oder „Der Garten der Wahrheit", verfaßt von Scheikh Sanâi oder gemeiniglich Hakim Sanâi genannt, ein größeres Gedicht über die Einheit Gottes und andere religiöse Stoffe, hochmystisch, aber zugleich so volkstümlich, daß es sich bis in die Gegenwart als beliebte Volkslektüre erhalten hat. Sanâi, um 1048 in Ghazna geboren, war zuerst Hofdichter daselbst, zog sich aber auf die zufällige Mahnung eines mystischen Schwärmers von der Welt zurück und dichtete nur noch sûfische Weisheit. Nach seinem Tode 1141 wurde er als heiliger Mann verehrt, und Wallfahrer zogen zu seinem Grabe[1].

4. Rationalistischer Widerspruch. — 'Omar bin Khayyâm. — Nâsir bin Khusrau.

So große Verbreitung auch die Mystik der Sûfis gerade unter den gebildetsten Persern erlangte, so konnten sich doch nicht ausnahmslos alle in deren schwärmerisches Wesen finden. Schärfere, logische Köpfe mußten sich durch die vielen tiefgehenden Widersprüche abgestoßen fühlen. Sie mochten sich wohl vormachen, auf eine höhere Stufe der Erkenntnis gelangt zu sein, und nun alle gesetzlichen und rituellen Zeremonien des Korâns für einen überwundenen Standpunkt erklären; aber nun in einer Art geistiger Trunkenheit über das Eins und Alles zu phantasieren, lag nicht in ihrer Natur; sie gingen noch einen Schritt weiter und erklärten auch die ganze Mystik der Sûfis für einen ebenso überflüssigen Luxus. Der bedeutendste Stimmführer dieser offenen Freidenker und Materialisten ist der Astronom und Mathematiker 'Omar Khayyâm, der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts zu Nischâpûr das Licht der Welt erblickte und 1123 daselbst starb. Er

[1] H. Ethé, Grundriß II, 282. 283.

war in seiner Jugend mit Nizâm ul-Mulk, dem berühmten Wezir der Seldschukensultane Alp Arslân und Mâlik-Schâh, befreundet und ebenso mit Hasan bin Sabbâh, dem „Alten vom Berge" und dem ersten Haupte der gefürchteten Assassinen [1]. Sie hatten sich gegenseitig das Versprechen gegeben, einander zu unterstützen, wenn sie es zu einer höheren Stellung brächten, und Nizâm ul-Mulk hielt Wort, als er Minister wurde. Er zog die beiden Freunde an den Hof. Als aber der ehrgeizige Hasan Sabbâh wegen Intriguen entlassen werden mußte, zog sich auch ʿOmar Khayyâm vom Hofe zurück, um in Nischâpûr seinen Studien zu leben [2]. Seine „Vierzeiler" (Rubâʿiyyât) kündigen ebenso der mohammedanischen Rechtgläubigkeit wie den Träumereien der Derwische den Glauben auf und gipfeln in dem Evangelium Nunc est bibendum [3].

So viel will Wein ich trinken, daß sein Duft,
Werd' ich zu Staub, vom Staub steigt in die Luft,
Und daß vom Weindurst tief berauscht, die Trunknen
Auf meinem Staub tot sinken in die Gruft.

Erstrebst du etwas, suche einen Nützer,
Bist im Besitz du, suche einen Schützer,
Ein Herz wiegt hundert Lehm- und Wasserkaʿbas:
Was soll die Kaʿba? Such ein Herz als Stützer!

Ich, Sänger, Wein, den wüsten Raum — Gewand,
Pokal, Herz, Seel' weihn wir dem Wein als Pfand,
Der Gnadenhoffnung und der Straffurcht ledig.
Was sind uns Erde, Wasser, Wind und Brand? [4]

Ein ebenfalls ziemlich freisinniger Denker und Dichter war Nâçir bin Khusrau; doch machte er im Laufe seines Lebens mehrere Häutungen durch

[1] A. Müller, Der Islam II, 99.

[2] *Arbuthnot,* Persian Portraits p. 68—71.

[3] Wollheim-Fonseca, Die National-Literatur sämtlicher Völker des Orients II (Berlin 1873), 207—209.

[4] Über die „Vierzeiler" ʿOmar Khayyâms bemerkt C. Barbier de Meynard (La poésie en Perse [Paris 1897] p. 38): „Que ce livre soit, comme on l'a prétendu, une protestation contre le dogmatisme musulman ou qu'il soit le produit d'une imagination maladive, singulier mélange de scepticisme, d'ironie et de négation amère, il n'en est pas moins curieux de trouver en Perse, dès le XIe siècle des précurseurs de Goethe et de Henri Heine." — Französische Übersetzung von J. B. Nicholas (Paris 1867); englische Übersetzung von E. H. Whinfield (London 1883), F. Fitzgerald (London 1859. 1868. 1872. 1879. 1890. 1899. 1900, letztere Ausgabe mit wertvoller biographischer Einleitung von J. D. Roß und Kommentar von H. M. Batson), Leslie Garner (Milwaukee 1888), Mc. Carthy (London 1889), N. H. Dole (Boston 1896), J. Payne (London 1898); deutsche Übersetzung von Schack (Stuttgart 1878) und Bodenstedt (Breslau 1881).

und kehrte seine Freigeisterei nicht so schroff hervor wie ʿOmar Khayyâm. Er wurde 1004 in Balkh geboren und als strenger Sunnit erzogen, wußte mit neun Jahren schon den ganzen Korân auswendig und studierte dann nach Avicenna Mathematik, Naturwissenschaften, Medizin, Musik, Logik, aristotelische Philosophie. Er lernte Zend, um die Lehren Zoroasters kennen zu lernen, eignete sich außer dem Arabischen auch Griechisch, Türkisch und andere Sprachen an. Im Alter von zweiunddreißig Jahren soll er sogar den Pentateuch und die Psalmen sowie die Evangelien in ihren Ursprachen gelesen haben. Sehr ernst und tief können indes seine Studien nicht gewesen sein; denn unbefriedigt von allem stürzte er sich leidenschaftlich in den Genuß der Welt und kam erst in vorgerücktem Alter wieder zu sich, wie er es selbst in einem Gedicht gesteht:

Drum wach auf vom süßen Schlummer, der du vierzig Jahr geschlafen,
Sieh, von allen den Genossen blieb dir hier kein einz'ger mehr.
Zugesellt hast du dem Vieh dich durch dein Schlafen, durch dein Essen rc.

Er raffte sich nun etwas auf, durchwanderte als Pilger sieben Jahre lang Persien, Syrien, Palästina, Arabien und Ägypten, ward in Mekka, das er im ganzen viermal besuchte, wieder Sunnit, später in Ägypten Israelit, kam ziemlich freisinnig nach Khorâssân zurück, ließ sich das aber nicht anmerken, um sich keine Ungelegenheiten zu bereiten. Auch Sind und einen Teil von Indien besuchte er und plante sogar eine Reise nach China, die sich aber zerschlug. In Nischâpûr, wo er zeitweilig wohnte, wurde er von den Sunniten verfolgt und mußte sich in ein entlegenes, fast unangreifbares Bergkastell Yumgân flüchten, wo er 1088, im Alter von vierundachtzig Jahren starb.

In seinem „Buche der Erleuchtung" (Rûshanâi-Nâmeh) zeigt sich die bunte Konfusion, die er sich in seinen Studien und Reisen zusammengebraut: aristotelische und neuplatonische Brocken schwimmen da zwischen wunderlichen Lehren der sogen. „lautern Brüder", eines philosophischen Geheimbundes in Ägypten, und zwischen den Anschauungen der Sûfîs, denen er manches entlehnt, aber von denen er sich doch unabhängig zu behaupten sucht. Das Facit seiner Poesie wie seines bewegten Lebens ist ein herzlich pessimistisches, über das er sich nur mühsam durch pantheistische Weltbetrachtung zu erheben sucht.

5. Ferîd ud-dîn ʿAttâr.

Kein noch so skeptischer und freigeistiger Kopf vermochte jedoch gegen die sûfischen Anschauungen auf die Dauer anzukommen. Sie allein ermöglichten es, einerseits an dem Korân festzuhalten, den aus politischem Grunde keine der rasch aufeinander folgenden persischen, arabischen, seldschukischen, türkischen Dynastien aufzugeben dachte, anderseits der Literatur

und dem Geistesleben eine gewisse Spannweite zu gewähren, wie sie das leichtlebige, genußsüchtige und dabei zur Schwärmerei geneigte Naturell der Perser erheischte. So überwucherte die mystisch-religiöse Poesie der Sûfis alle entgegenstehenden Regungen.

Eine der wichtigsten Persönlichkeiten für ihre weitere Entwicklung war der schon erwähnte Dichter Ibrâhîm Ferîd-ud-dîn, nach seinem anfänglichen Gewerbe 'Attâr, der „Gewürzhändler", genannt. Er wurde 1119 bei Nischâpûr geboren, erreichte ein Alter von hundertundvierzehn Mondjahren und kam erst bei einem Mongoleneinfall 1230 ums Leben. Ein Derwisch, der in seinen prächtigen, von Wohlgerüchen duftenden Laden trat und im Anblick desselben über die Nichtigkeit aller irdischen Dinge weinte und seufzte, soll ihn veranlaßt haben, seinen Reichtum aufzugeben, selbst Derwisch zu werden, als Einsiedler längere Zeit ganz der Beschauung zu leben und dann als Pilger umherzuziehen. Auf seinen weiten Wanderfahrten ward er nach und nach fast mit allen sûfischen Scheikhs bekannt, so daß er später nicht weniger als siebenundneunzig Biographien solcher Schwärmer in einem Sammelwerk vereinigen konnte. Zugleich gewann er Stoff, um die bereits vorhandene mystische Theorie weiter auszubilden und in einer unabsehbaren Menge von Schriften zu verbreiten. Eines dieser Bücher heißt das „Kamelbuch" (Uschtur-Nâmeh), weil er darin die Sehnsucht der Seele nach Gott unter dem Bilde eines der Ka'ba zueilenden Pilgerkamels schildert; ein anderes „Bulbul-Nâmeh" oder das Buch von der Liebe der Rose zur Nachtigall, ein drittes „Bi-sar-Nâhmeh" oder das kopflose Buch, ein viertes „Lisân ul-ghaib" oder die „Zunge der unsichtbaren Welt". Alle diese Schriften und noch viele ähnliche besingen in überschwenglicher Bildersprache die Trunkenheit der mystischen Liebe. Weit volkstümlicher ward indes sein „Pand-Nâmeh" oder „Buch des Rates", eine große Sammlung von ethischen Mahnungen und Sprüchen. Sein berühmtestes Werk aber in mystischer sowohl als poetischer Hinsicht sind seine „Vogelgespräche" (mantik-ut-tair), in denen er die Schicksale des mystischen Erdenpilgers unter dem allegorischen Bilde einer Reise schildert, welche die Vögel durch alle Nöten und Gefahren der sieben Thäler unternehmen, um endlich auf dem Berge Kâf zu ihrem König, dem Vogel Simurgh oder Phönix, zu gelangen[1].

6. Dschelâl ud-dîn Rûmî.

Obwohl 'Attâr im Kreise der persischen Mystiker fürder eine Autorität blieb, gelangte er doch nicht zu der Auszeichnung, den großen Klassikern Persiens zugezählt zu werden. Dieses Los zugleich mit dem Ruhm des größten persischen Mystikers ward dagegen einem Knaben zu teil, mit dem

[1] Die „Vogelgespräche" französisch übersetzt von Garcin de Tassy (Paris 1863); das „Pand-Nâmeh" deutsch von G. H. F. Nesselmann (Königsberg 1871).

ʿAttâr noch in seinen letzten Lebensjahren zusammengetroffen sein soll. Es ist Dschelâl ud-din Rûmî, nach Ethés Ansicht „der größte Mystiker des Morgenlandes und zugleich der größte pantheistische Dichter aller Zeiten“.

Dschelâl ud-din wurde am 30. September 1207 in Balkh geboren. Sein Vater war mit dem daselbst herrschenden Fürstenhause der Schahs von Khwârism verwandt, erregte aber gerade durch sein Ansehen als Gelehrter und Prediger den Neid des Sultans Alâ-ud-din und mußte darum mit dem begabten Knaben sein Heil in der Flucht suchen. So kam Dschelâl ud-din schon in früher Jugend nach Nischâpûr, Baghdâd, Mekka und von da nach Syrien und Kleinasien, bis der Vater sich schließlich zu Ikonium (Kûnia) niederließ. Der damaligen gelehrten Bildung, welche er sich in Aleppo und Damaskus widmen sollte, gewann der schwärmerisch angelegte Jüngling wenig Geschmack ab. Nach des Vaters Tode vertauschte er deshalb die gewöhnlichen Studien alsbald mit jenem der sûfischen Theosophie und schloß sich aufs innigste dem excentrischen Derwisch Schams ud-dîn Tabrîzi an. Als dieser sein Freund und dazu noch sein eigener ältester Sohn der Volkswut bei einem Aufstande zum Opfer fielen, nahm seine melancholische Schwärmerei einen noch höheren Grad an. Er gründete nunmehr einen neuen Derwischorden — denjenigen der Maulâvis —, deren phantastische Tänze (Samâʿ) zugleich den Tanz der Sphären und die Verzückung der von Gott trunkenen Seele darstellen sollten. Unter der Anregung dieser mystischen Tänze, überspannter Betrachtungen, seltsamer Beschaulichkeit und einer Art ständiger Trunkenheit ist die ungeheure Masse von lyrischen Gedichten entstanden, welche sich in seinem Diwân vereinigt finden und welche, oft von erhabenstem Schwung, tiefstem Gefühl, schillerndem Bilderreichtum und seltener Vollendung der Form und Sprache, doch stets an der Verschwommenheit und wollüstigen Überschwenglichkeit eines falschen Mystizismus kranken und welchen fast immer der philosophische, nicht selten auch der künstlerische Verstand fehlt. Dasselbe gilt auch von seinem „Mathnavi-i-Maʿnavi“ (das geistige Mathnavi), worin er den gesamten Inbegriff seiner Mystik in sechs Büchern, anknüpfend an Korânverse und ausgeschmückt mit Erzählungen und Beispielen, bald in schlichter Ausführung, bald in hohem Lyrismus zum besten giebt[1].

---

[1] Auszüge in deutscher Übersetzung in Tholuck, Blüthensammlung S. 53 ff.; G. Rosen, Mesnevi oder Doppelverse ꝛc. Leipzig 1849; Rosenzweig, Auswahl aus den Diwanen des größten mystischen Dichters Persiens. Wien 1838; in englischer Übersetzung bei J. W. Redhouse (London 1881); S. Robinson (Persian Poetry for English Readers [1883] p. 367—382); Whinfield (Masnavi i Ma'navi. London 1887); E. Rehatsek (On Attraction and Repulsion. Indian Antiquary II [Bombay 1872], 151. 182. 214. 241. 305. 337). — Selected poems from tho Divâni Shamsi Tabrîz translated by *R. A. Nicholson* (48 Gedichte Dschelâl ud-dins unter dem Namen seines Freundes). Cambridge 1898.

Den eigentlichen Kernpunkt seiner Mystik wie seiner Poesie bildet ein Pantheismus, wie er farbenschillernder und schwunghafter, aber auch schroffer und in sich widersprechender kaum von einem andern Dichter zum Ausdruck gebracht worden ist.

Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball;
Zum Stäubchen sag ich: bleibe! und zu der Sonn': entwall.

Ich bin der Morgenschimmer, ich bin der Abendhauch,
Ich bin des Haines Säuseln, des Meeres Wogenschwall.

Ich bin der Mast, das Steuer, der Steuermann, das Schiff;
Ich bin, woran es scheitert, die Klippe von Korall.

Ich bin der Vogelsteller, der Vogel und das Netz,
Ich bin das Bild, der Spiegel, der Hall und Wiederhall.

Ich bin der Baum des Lebens und drauf der Papagei,
Das Schweigen, der Gedanke, die Zunge und der Schall.

Ich bin der Hauch der Flöte, ich bin des Menschen Geist,
Ich bin der Funk' im Steine, der Goldblick im Metall.

Ich bin der Rausch, die Rebe, die Kelter und der Most,
Der Zecher und der Schenke, der Becher von Krystall.

Die Kerz', und der die Kerze umkreist: der Schmetterling,
Die Ros', und von der Rose berauscht, die Nachtigall.

Ich bin der Arzt, die Krankheit, das Gift und Gegengift,
Das Süße und das Bitt're, der Honig und die Gall'.

Ich bin der Krieg, der Friede, die Walstatt und der Sieg,
Die Stadt und ihr Beschirmer, der Stürmer und der Wall.

Ich bin der Kalk, die Kelle, der Meister und der Riß,
Der Grundstein und der Giebel, der Bau und sein Verfall.

Ich bin der Hirsch, der Löwe, das Lamm und auch der Wolf,
Ich bin der Hirt, der alle beschließt in einem Stall.

Ich bin der Wesen Kette, ich bin der Welten Ring,
Der Schöpfung Stufenleiter, das Steigen und der Fall.

Das tönt ungemein großartig und mag einem ungeschulten Denker ganz wunderbar poetisch vorkommen; aber wenn man ruhig überlegt, daß der persische Dichter Flöte und Flötenbläser, Lamm und Wolf, Geschöpf und Schöpfer, Endlich und Unendlich, Veränderlich und Unveränderlich, Gott und Welt in allem Ernst für wesenhaft identisch hält und in seiner geistigen Trunkenheit die einfachsten Grundsätze der Logik völlig verloren hat, da wendet man sich denn doch sehr enttäuscht von diesem mystischen Derwischtanze ab.

7. Sa'dî.

Etwas nüchterner angelegt als Dschelâl ud=din ist sein Zeitgenosse Scheikh Muscharrif ud=dîn bin Muslih=ud=dîn Abdullâh, zubenannt Sa'dî, derjenige persische Dichter, der im Abendlande zuerst allgemeiner bekannt wurde. Er wurde 1184 in Schirâz geboren, studierte in Baghdâd und machte von hier aus seine erste Pilgerfahrt nach Mekka, das er während seines langen Lebens vierzehnmal besuchte. Seine anderweitigen Reisen erstreckten sich über Nordafrika, Südeuropa, Ägypten, Abessinien, Palästina, Syrien, Armenien, Persien, die Tatarei, Afghanistan bis nach Indien. Seine erste Ehe ging er in Aleppo ein, seine zweite in Sanáa, der Hauptstadt von Yemen. Auf einer seiner Pilgerfahrten geriet er zu Tripoli (in Palästina) in die Gefangenschaft der Kreuzfahrer und wurde mit ein paar Juden zu harter Erdarbeit genötigt, erlangte aber bald seine Freiheit wieder. Das Grab des hl. Johannes Baptista besuchte er als Pilger, und von Christus spricht er gelegentlich mit Ehrfurcht, doch blieb er als echter Moslim dem Christentum entschieden abgeneigt. Er soll außer den orientalischen Sprachen auch Latein gelernt und sich besonders mit Senecas Schriften vertraut gemacht haben. Ein tieferer Einfluß abendländischer Bildung zeigt sich jedoch in seinen Schriften nicht. Er starb in seiner Vaterstadt Schirâz im Jahre 1291 oder 1292[1].

Die gefeiertste seiner vielen Schriften (Abhandlungen, arabische und persische Kassiden, Ghazelen, Trauergedichte, Scherzgedichte, Vierzeiler, Distichen u. s. w.) ist der „Rosengarten" (Gulistân) und nächst demselben der ähnliche „Fruchtgarten" (Bûstân). Der „Rosengarten"[2], im Jahre 1258 vollendet und in schwülstigster Dedikation dem Atâbeg Muzaffar ud=dîn Abû=Bekr bin Sa'd bin Zangî gewidmet, ist eine didaktische, vorwiegend moralisierende Anekdotensammlung mit untermischten Strophen und kleineren Gedichten, welche gewöhnlich die Moral des Geschichtchens in Verse fassen. Das Ganze ist in acht Kapitel geteilt: 1. Über die Sitten der Könige, 2. Über die Eigenschaften der Derwische, 3. Über den Vorzug der Zufriedenheit, 4. Über die Vorteile des Stillschweigens, 5. Über Liebe und Jugend, 6. Über das Elend des Greisenalters, 7. Über die Wirkungen der Erziehung, 8. Über die geselligen Pflichten. — In derselben Weise ist

---

[1] *F. Nève,* Le poëte Sadi. Louvain 1881. — *H. Ethé,* Artikel „Sa'dî" (Encyclop. Brit. 9[th] ed.). — Dr. W. Bacher, Sa'di=Studien (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXX, 81—106).

[2] Deutsche Übersetzung von A. Olearius, Persianisches Rosenthal (Schleswig 1654. 1660); B. Dorn (Hamburg 1827); Ph. Wolff (Stuttgart 1841); K. H. Graf (Leipzig 1846); englische von E. B. Eastwick (2[d] ed. London 1880).

der Bûstân[1] angelegt, nur daß hier mehr die eigentlich mystischen Doktrinen der Sûfis zum Ausdruck kommen.

Die einzelnen Anekdötchen sind gut gewählt und bei größter Einfachheit des Stils sehr nett und anziehend ausgeführt, die beigemischten Verse von wirklich poetischem Geiste angeweht, bilderreich und mitunter recht frisch und lebendig. Zu der Berühmtheit und Volkstümlichkeit, welche die beiden Werke erlangten, steht indes weder ihr Gehalt noch ihr poetischer Wert in richtigem Verhältnis. Der Dichter erhebt sich kaum je über den Gesichtskreis der gewöhnlichsten spießbürgerlichen Alltagsweisheit, und dieselbe ist noch durch den Islâm umgrenzt. So wenig als andern Orientalen ist es Sa'di geglückt, die herrlichen didaktischen Bücher des Alten Testaments durch etwas irgendwie Gleichwertiges zu ersetzen. Mag sich auch die vernünftige Menschennatur in vielen seiner Sprüche gar schön und anziehend offenbaren, so läuft doch viel Läppisches und Täppisches nebenher. Auf die schönsten Erzählungen folgt oft ziemlich minderwertiger Fabelkram, und die duftigen Verschen stehen bisweilen zu der nüchternen Einleitung in sonderbarem Kontrast. Das schlimmste aber ist, daß der so feierliche Moralist neben diesen moralischen Not- und Hilfsbüchern auch in Versen ein „Buch der Unreinheiten" (Khabissât) und ein „Buch der Scherze" (Hazliyyât), teils in Versen teils in Prosa, hinterlassen, welche aller Sitte und allem Anstand spotten.

„Der Schleier der Anständigkeit, welcher hier (in dem Khabissât) die Ungezogenheiten freilich nur sehr lose verhüllt, ist in den darauffolgenden drei Abschnitten, welche ‚Heseliat' oder ‚Possen' überschrieben sind, ganz weggeworfen, und die darin erzählten Schwänke wälzen sich in orientalischem Kot. Diese ‚Possen' sollten eigentlich ‚Zoten' überschrieben sein, und es ist zu bedauern, daß der weise Sa'di, der erste moralische Dichter seines Volkes, in einem Alter von mehr als neunzig Jahren, wo er zu schreiben anfing, die Reinheit der Sitten, die in seinen andern Werken herrscht, so ganz außer acht setzen konnte."[2]

8. Hâfiz.

Von der gewaltigen Ebbe und Flut, den Kämpfen und Stürmen, dem bald ruhigen bald erschwerten, bald wieder mächtig emporringenden, aber immer stetigen Fortschritt der abendländischen Bildung finden wir bei den Persern so gut wie nichts. Was Firdûsi groß gemacht, war der geistige Schatz früherer Jahrhunderte. Nach seinem Tode aber und besonders nachdem Lyrik und Didaktik in den Vordergrund getreten, leiern ihre Dichter

[1] Deutsch übersetzt von K. H. Graf (Jena 1850), Schlechta-Wssehrd (Wien 1852), Friedr. Rückert (aus dessen Nachlaß. Leipzig 1882).

[2] v. Hammer-Purgstall, Geschichte der schönen Redekünste Persiens S. 216.

von Jahrhundert zu Jahrhundert ewig dieselben Stoffe ab, in denselben fast zur Schablone gewordenen Formen, mit denselben Ideen, Stimmungen und Bildern. Von Firdûsî bis auf Hâfiz, den größten der persischen Lyriker, verstrich so viel Zeit wie von Wolfram von Eschenbach bis auf Luther oder von Luther bis Goethe. Doch in dieser langen Zeit taucht nichts Neues auf. Und so geht es weiter bis Dschâmi und Faizi, der 1593 starb. Immer dieselben pantheistischen Träumereien, dieselben Liebesgeschichtchen und Derwischsprüche, derselbe Rosenduft und derselbe Nachtigallengesang, in fauler, dumpfer Liebesstimmung, ohne ein Werk, eine Melodie oder auch nur einen Ton, der eine That, einen wirklichen Triumph des Menschengeistes bedeutete, wie etwa Dantes Divina Commedia.

Der große Florentiner war eben gestorben, als Hâfiz geboren wurde, der eigentlich Schams ud-dîn Mohammed hieß. „Hâfiz", d. h. „der Bewahrer", war sein Ehrenname, ihm verliehen, weil er den Korân so gut auswendig wußte. Er bezeichnet zugleich die geistige Stagnation, welche der Islâm über die Völker des Orients verhängte und die innere Verlogenheit, welche praktisch demselben anklebte. Denn im schroffsten Widerspruch zu Mohammeds Weinverbot ist der lyrische Standpunkt des Hâfiz fast ausnahmslos die Schenke — das Weinhaus. Der wesentlichste Geist seiner Poesie ist der Weingeist. Jene Verweichlichung, welche Mohammed durch das Verbot des Weines und des Spieles hatte verhindern wollen, ist ihm das Ziel des Lebens und der Kunst zugleich. Charakteristisch für seine Ideenlosigkeit ist es schon, daß er seinen Diwân einfach nach dem Alphabet geordnet hat. Denn innere Momente für eine Teilung liegen nicht vor. Es wird beständig getrunken, geliebelt, geseufzt, räsonniert und gesungen, nur fängt das Lied bald mit Alif an, bald mit Bá, Pâ, Tâ, Sâ u. s. w.

Über das Leben des Dichters ist sehr wenig bekannt. Er wurde zu Anfang des 14. Jahrhunderts in Schirâz geboren und lebte hier bis zu seinem Tode (1389). Daß er anfänglich Bäckerjunge gewesen, ist nicht verbürgt. Ziemlich sicher aber ist, daß er in eine Gemeinschaft von Derwischen eintrat und später sogar Scheikh, d. h. Vorsteher einer solchen Genossenschaft ward und durch seine Kenntnis des Korâns sehr hohes Ansehen erlangte. Sein Leben fällt in die Zeit, wo die Muffafferiden in Schirâz regierten. Zwei derselben, Schah Schodschâh und Schah Mançûr, scheinen ihm nicht ungünstig gewesen zu sein; Uwais Dschalair, Herrscher von Baghdâd, versuchte ihn an seinen Hof zu locken; doch er zog es vor, in Schirâz zu bleiben. Strenggläubige Muselmänner nahmen an freisinnigen Stellen seiner Gedichte so großen Anstoß, daß sie ihm sogar nach seinem Tode ein feierliches Begräbnis verweigern wollten; doch hatte er auch viele und mächtige Freunde, welche durch eine sogen. „Schicksalsbefragung" seine

Rechtgläubigkeit sicherzustellen wußten und ihm so eine ehrenvolle Bestattung erwirkten.

Seine Gedichte zeichnen sich durch den höchsten Zauber der Sprache und der äußeren Form aus; sie umfassen allen Bilderreichtum, der bisher dagewesen, in feinster Wahl, harmonischem Aufbau, gewähltestem Ausdruck und bezeichnen so in technischer Hinsicht einfachhin den Höhepunkt der persischen Lyrik. Sie verkörpern aber auch in ebenso hohem Grade die Ideenarmut, Eintönigkeit, Liederlichkeit und Verkommenheit dieser ganzen Poesie. Denn Wein und Wollust sind fast ausnahmslos die einzigen Pole, um welche sie sich in Hunderten von Gedichten dreht, und zwar in solcher Eintönigkeit, daß Dutzende davon in Gedanken, Wort und Bild nur den leicht variierten Abklatsch eines einzigen darstellen. Unziemlich im Ausdruck kann man sie nicht nennen; allein was da Liebe genannt wird, ist die schmählichste Unnatur, und das giebt dieser Poesie, trotz all ihrer formellen Schönheit, einen widrigen, ja geradezu ekelerregenden Beigeschmack. Wohl ist an einzelnen Stellen der Versuch gemacht, dem unsittlichen Verhältnis eine geheimnisvolle mystische Deutung als Mäntelchen umzuhängen, und es mag des Dichters Absicht gewesen sein, sich so den Rücken zu decken. In den weitaus zahlreichsten Stellen ist indes ohne Vergewaltigung des Textes eine solche allegorische Deutung schlechthin unmöglich[1].

Dazu kommt, daß die meisten dieser Dichtungen in die sechsundzwanzigjährige Regierung des Schâh Schodschâh fallen, der dem Weingenuß und allen Arten von Ausschweifungen ergeben war und gleich bei seinem Regierungsantritt das Verbot des Weines abschaffte, auf dessen Genuß seine Mutter Dilschâd Khâtûn Todesstrafe gesetzt hatte. Da Hâfiz diesen Fürsten begeistert angesungen hat und seine freigebige Gönnerschaft genoß, so ist die beständige Weinseligkeit und Wirtshausstimmung sicher nicht allegorisch

[1] Der unehrlichen Zwitterhaftigkeit im Wesen des Dichters schreibt A. Müller (Der Islam im Morgen- und Abendlande II, 368) nicht zum mindesten seine Volkstümlichkeit in Persien bei: „Es ist keine Frage, daß der große Dichter sein Gemüt zwischen der Schwärmerei des Sûfismus und weltlichen Neigungen in einem gewissen Gleichgewicht zu halten wußte, wie es einem Sohne des frohen Schirâz in ernster Zeit wohl zukam. Mit jener anmutigen Heuchelei, welche dem heutigen Perser so neckisch zu Gesichte steht, interpretiert er seinen Hafis freilich auch da allegorisch, wo an der sehr realen Absicht des Dichters, sich trinkend oder liebend über den Schmerz des Daseins hinwegzutäuschen, kaum ein Zweifel bestehen kann. Aber gerade das Schimmern einer unbestimmbaren Mischung von frommem Schein und weltlicher Lust, welche der Perser in seinem Lieblingssänger findet, sagt ihm über alles zu." Vgl. *G. N. Curzon*, Persia and the Persian Question II (London 1892), 105. 106.

zu nehmen, dann aber ebensowenig die schimpfliche Erotik, welche als die eigentliche Blüte seiner Lyrik gefeiert wird. Für denjenigen, der es ernst mit dem christlichen Sittengesetze nimmt, ist es schlechterdings eine unerfüllbare Forderung, wenn Goethe meint, daß „man sie genießen, sich damit in Einklang setzen sollte“[1].

9. Dschâmi.

Im Jahre 1414, also sechsundzwanzig Jahre nach Hâfiz' Tode, wurde der letzte der sieben großen Klassiker Persiens geboren, Nûr-ud-din Abd-ur-Rahmân, von seiner Vaterstadt Dschâm (in Khorâssân) Dschâmi zubenannt. Er starb daselbst hochgefeiert 1492. Wie Hâfiz das 14., so beherrscht er das 15. Jahrhundert. Er war überaus fruchtbar. Außer Prosaschriften über Grammatik, Prosodie, Geschichte, Biographie, Theologie und sûfische Mystik hinterließ er vier Sammlungen lyrischer Gedichte und sieben vor-

[1] Seit Goethe ist es Mode geworden, Hâfiz als den Vorläufer und das Ideal „liberaler“ Wein- und Liebesdichter zu verherrlichen. Selbst in den sonst so ernst wissenschaftlichen „Grundriß der iranischen Philologie“ hat sich (II, 303) die folgende Rhapsodie aus Scherrs „Bildersaal der Weltliteratur“ (Stuttgart 1853. S. 68) verirrt: „Zu einer Zeit, wo noch im Abendlande die starrste Orthodoxie ihr bleiernes Scepter schwang, sang dieser einzige Mann in den Rosengehegen von Schirâz seine kühnen, von Schönheit und Weltlust überschäumenden, in den lachendsten Formen und Bildern eine Fülle der tiefsten Gedanken bergenden, alles Zelotentum scherzend, aber unerbittlich bekriegenden, Phantasie, Herz und Geist gleich zauberhaft ergreifenden Lieder, gegenüber der asketischen Abstraktion den freien und frohen Genuß des Lebens predigend, Ketzerrichterei und Splitterrichterei verhöhnend, die frohe Botschaft der Liebe und des Weines frohlockend verkündigend, voller Anmut, Lustigkeit und sprudelnder Laune, mit weltweitem Blick die Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens beherrschend.“ Wissenschaftlich wäre dieses Urteil etwa so zu übersetzen: Kurz nachdem im Abendlande Dante Alighieri das großartigste, gedankenvollste Weltgedicht gesungen, lange nachdem ein Wolfram von Eschenbach, ein Hartmann von Owe, ein Walter von der Vogelweide geblüht, während Tauler und Suso predigten und Petrarca in den prachtvollsten Sonetten und Hymnen erst die irdische, dann die himmlische Liebe verherrlichte, hat ein nasser Bruder in Persien, von Haus aus Derwisch, in den leichtlebigsten Versen, ohne jeden tieferen idealen Gehalt, von Liebe und Wein gesungen, sich über die Derwische strengerer Observanz lustig gemacht und die Höhen und Tiefen seiner Weltanschauung und Menschenwürde ungefähr in den Satz zusammengefaßt: Mihi est propositum in taberna mori. Was die „frohe Botschaft der Liebe“ betrifft, hat schon Ritter v. Rosenzweig (Der Diwan des Hafis I [Wien 1858], S. XII) darauf aufmerksam gemacht, daß es sich hier um ein schmachvolles Laster handelt, das die mohammedanischen Völker entehrt, und das nicht nur ein gläubiger Katholik oder Protestant, sondern jeder vernünftige Mensch verabscheuen muß. Was von dieser „Liebe“ zu halten, sagt der hl. Paulus (Röm. 1, 24—27) und der Brief des hl. Judas Thaddäus (V. 7 und 8).

wiegend romantische Dichtungen, welche unter dem Namen „Haft Aurang“ (Die sieben Thronsitze) vereinigt sind.

Sie heißen: 1. Die goldene Kette (Silsilat-uz-zahab), eine Reihe geistreicher Satiren; 2. Salâmân und Absâl, eine romantische Liebesgeschichte; 3. Das Geschenk der Edeln (Tuhfat ul-Ahrâr), ein asketisch-didaktisches Gedicht; 4. Der Rosenkranz der Gerechten (Subhat ul-Abrâr), ebenfalls mystisch; 5. Lailâ und Madschnûn; 6. Jûsuf und Zalikhâ; 7. Das Buch der Weisheit Alexanders (Khirad-Nâmeh-i-Sikandari), eine mystisch-didaktische Bearbeitung der Alexandersage.

Seine bedeutendsten andern Werke sind: „Der Frühlingsgarten“ (Bahâristân), eine Nachahmung von Sa'dis „Rosengarten“, und „Der Hauch der Vertraulichkeit“ (Nafahât-ul-Uns), eine systematische Darstellung des Sûfismus mit biographischen Notizen über sechshundertundvier berühmte Sûfis.

Alle diese Werke enthalten nichts wesentlich Neues; es sind Sammlungen, Nachahmungen oder Neubearbeitungen von schon vorhandenen Stoffen und Werken. Neu ist nur die Form, und da zeigt sich Dschâmî als ein überaus gewandter Schriftsteller und Dichter. Er trifft den ruhigen Ton Sa'dis ebensogut wie den begeisterten Schwung Nizâmis oder die leichte Anmut des Hâfiz. Er kopiert keineswegs sklavisch, sondern arbeitet das Gebotene ganz frei von neuem durch, wohl nicht im selben Geist, aber in eigenartigem Gepräge, mit dem Bestreben, seine Vorgänger zu erreichen, wenn nicht zu übertreffen, wobei er denn oft allzu künstlich und zu gesucht wird.

Wirklich schöne Stellen, eines großen Dichters würdig, wechseln deshalb mit den sonderbarsten Geschmacklosigkeiten, wie wenn er z. B. das Gesicht Zalikhâs mittelst der Buchstaben des Alphabets beschreibt: die Augenbrauen sind zwei umgekehrte Nûn, die Augen zwei Sâd, die Nase ein Alif, der Mund ein Mim, die Zahnreihe ein Sin u. s. w., oder wenn er seine Nachrichten über persische Dichter also überschreibt: „Von den Singvögeln des Gartens der Rede und von den flötenden Papageien im Zuckerröhricht der Dichtkunst.“

Auf den gesamten Nationalgeist der Perser hat die sûfische Poesie unendlich verhängnisvoll eingewirkt. Mochte der Korân bei all seinem Fatalismus noch einen Rest von Freiheit und Verantwortlichkeit im Bewußtsein seiner Anhänger übrig lassen, so hat der persische Mystizismus, der Zwillingsbruder der indischen Nirwânalehre, auch diesen letzten Rest geistiger Schwungkraft und positiver Religiosität erstickt. „Vom Klima begünstigt und durch das Schauspiel der politischen Katastrophen verbreitet, deren ständiger Schauplatz der Orient war, hat sich der Quietismus der Geister bemächtigt. Indem er ihnen unaufhörlich wiederholte, daß es außer dem göttlichen Wesen

nichts Wirkliches gebe, daß Lust und Leid, gut und böse nur eitle Worte seien, hat er sie allen Formen des Despotismus zur Beute vorgeworfen, sie für jede Entwürdigung zurechtgeknetet."[1]

Achtes Kapitel.

Neupersische Erzählungskunst.

Die literarische Schaffenslust der Perser ward durch die zahllosen, umfangreichen Diwâne ihrer Dichter keineswegs erschöpft. Ihr Geschmack an rhetorischen Künsten und dichterischem Schmuck zog vielfach auch die religiöse, geschichtliche und wissenschaftliche Literatur in das Gebiet der Poesie hinüber oder berührte dasselbe wenigstens in ihrem bilderreichen Beiwerk[2]. Neben der eigentlichen Poesie und der strengeren, ernsteren Prosa aber entfaltete sich die schöngeistige Prosa, hauptsächlich in der Form von Erzählungen und Unterhaltungsschriften, zu erstaunlichem Umfang. Die Anfänge derselben reichen in die Zeit der Sassaniden zurück. Die Sagen des Königsbuches wurden schon unter Khosru Nûschirwân niedergeschrieben, vier Jahrhunderte, ehe Firdûsi das große Nationalepos daraus gestaltete; das Pantschatantra wurde schon unter demselben Herrscher übersetzt, drei Jahrhunderte, ehe Rûdagi es in neupersische Verse brachte. Beide Werke kehrten, nachdem ihr Stoff ganze Scharen von Dichtern beschäftigt hatte, das eine stückweise, das andere ganz zur Prosaform zurück, um neue Generationen in veränderter

[1] „Le grand coupable est le *Fana*, le frère du Nirwana, ou en d'autres termes le quiétisme oriental, qu'on a appelé spirituellement l'hypertrophie du sentiment religieux. (*Abdur-Razzaq*, Dictionary of the technical terms of the Sufies by Dr. *A. Sprenger*. Calcutta 1845. Preface p. v.) Favorisé par le climat, propagé par le spectacle des catastrophes politiques dont l'Orient est le théâtre permanent, le quiétisme a pris possession des âmes; en leur répétant sans cesse, qu'il n'y a aucune réalité hors de l'essence divine, que le plaisir et la douleur, le bien et le mal ne sont qu'un vain mot, il les a jetées la proie à tous les despotismes, façonnées à toutes les dégradations" (*C. Barbier de Meynard,* La poésie en Perse p. 42).

[2] Berühmt sind außer der von Bal'ami verfaßten Übersetzung des Tabari die großen allgemeinen Geschichtswerke des Hâfiz Abrû (gest. 1430), des Mirkhond (gest. 1497), des Khwândamir (gest. 1534), sowie die Weltchronik Ta'rikh-i-Alfi, die bis zum Jahre 1592 reicht, dann die Spezialwerke des Dschuwaini (gest. 1283) über Dschengis-khân und dessen Nachfolger, des Waççâf über die Mongolenfürsten von Hûlâgû bis Abû Sa'id, des Scharaf-ud-dîn 'Ali Yazdi und des 'Abd-ur-razzâq über Timûr und dessen Nachfolger (ersteres von 1425, das andere von 1470).

Gestalt mit den ewig jungen Sagen, Märchen und Fabeln zu erfreuen und zu neuen ähnlichen Schriften anzuregen[1].

Aus dem Schâhnâme stammt der Roman „Dâstân" des Abû Tâhir Mohammed Tarsûsî, worin der Held aber nicht, wie bei Firdûsî, von Rustem, sondern von Isfendiâr getötet wird, ebenso das Dârâb-Nâmeh desselben Verfassers, worin der erste Teil der Alexandersage, die Geschichte von Darius und Alexander, in Prosa erzählt wird, dann das Sikandar-Nâmeh eines Ungenannten, das die Heldenthaten Alexanders d. Gr. in vier Bänden darstellt. Älter als diese drei Werke ist der von Sadakah bin Abi-'l-Kâsim Schîrâzi verfaßte, aber erst 1189 von einem andern einheitlich redigierte dreibändige Roman Kitâb-i-Samak 'Iyâr, worin der Prinz Khwarschid-schâh von Halab, wetteifernd mit seinem Stiefbruder Farruchrûz, unter den wunderbarsten Abenteuern um die Hand der Prinzessin Mahpari, der Tochter des Faghfûr (Kaiser) von China, wirbt.

Ein anderer Roman, das sogen. Hamza-Nâmeh (eigentlich Qissah-i-Amir Hamzah), in vier verschiedenen Bearbeitungen vorhanden, verbindet die persische Märchenwelt mit der Erinnerung an den Propheten von Mekka. Hamzah, ein Sohn des Abd-ul-Muttalib und Onkel des Propheten, kommt an den Hof des Sassanidenkönigs Nûschirwân, freit um dessen Tochter Mihr-nigâr und kämpft als romantischer Ritter gegen den König der Riesen auf Ceylon, gegen den Kaisar von Rûm (Konstantinopel), gegen den 'Aziz von Ägypten und zahlreiche andere irdische und überweltliche Mächte[2]. Von ähnlichem ritterlich-romantischem Gepräge ist die Geschichte des vierten Khalifen 'Ali ibn 'Abi Tâlib (Qissah-i-Schâh-i-mardân 'Ali). Ganz im Kreise des echten arabischen Beduinenlebens bewegt sich dagegen die Geschichte des Hâtim Tâi (Qissah-i-Hâtim Tâi) oder von den sieben Reichen Hâtim Tâis[3]. In einer andern Bearbeitung heißt sie auch „die Geschichte der sieben an Hâtim Tâi gestellten Fragen". Die Handlung des Romans ruht nämlich auf sieben Fragen oder Rätseln, von deren Beantwortung die ebenso schöne als reiche Husn Bânû es abhängig macht, irgend einem Manne ihre Hand zu reichen. Die sieben Fragen lauten:

1. Was ich einst sah, das begehre ich ein zweites Mal.
2. Thu Gutes und wirf's aufs Wasser.
3. Thu nichts Böses; thust du es, so wird es dir begegnen.

[1] Vgl. H. Ethé, Die erzählende und poetische Prosa (Grundriß der iranischen Philologie II, 317—334). — *F. F. Arbuthnot,* Persian Portraits (London 1887) p. 91—137. — *E. A. Reed,* Persian Literature, Ancient and Modern, chapt. XVII to XXI, p. 339—402. — H. Ethé, Morgenländische Studien (Leipzig 1870) S. 147—166 (Stück aus Anvâri-Sohaili).

[2] Vgl. *Ph. S. van Ronkel,* De Roman van Amir Hamza. Leiden 1895.

[3] Englisch von Duncan Forbes (London 1830).

4. Wer die Wahrheit spricht, ist immer ruhig.
5. Er soll mir Bericht vom Berge Nida bringen.
6. Er soll eine Perle machen so groß wie ein Entenei.
7. Er soll mir Bericht vom Bade Badgard bringen.

Ein Prinz, der sich in die schöne Tochter der Wüste verliebt, wird rundweg abgewiesen, weil er die sieben Rätsel nicht lösen kann. Er weiß nicht, was er anfangen soll. Da begegnet er dem Hâtim vom Stamme Tâi, einen Ausbund ritterlicher Großherzigkeit, der zwar die Rätsel augenblicklich auch nicht zu lösen vermag, aber es auf sich nimmt, die Lösung zu suchen. Siebenmal zieht er aus, und jedesmal erobert er, unter den wunderbarsten Abenteuern mit Dämonen und Feen, Zauberern und Wunderpalästen, Verhexungen und Spüknissen aller Art, die Lösung einer der Fragen. Wie er sie alle hat, stellt er sie dem hilflosen Prinzen zur Verfügung, der nun hocherfreut Husn Bânû nach Hause führt. Der Name des Helden kommt öfter in den „Tausend und eine Nacht" vor[1]. Eine noch unvollständige Handschrift des Romans zählt 1328 Seiten; eine spätere Fortsetzung des Romans ist noch bedeutend länger.

Daß auch „Yûsuf und Zalikhâ", dieser Lieblingsstoff der persischen Epiker, durch den Scheikh Mu'in al-miskîn zum breiten Prosaroman gestaltet wurde, kann nicht befremden; auffallender ist, daß derselbe Schriftsteller die Wunderthaten des Moses (Mu'dschizât-i-Mûsavi), ebenfalls um 1501—1502, in einem Roman verarbeitete, hauptsächlich nach talmudischen Sagen.

Der umfangreichste der persischen Romane, Bûstân-i-Khayâl (der Fruchtgarten der Phantasie), von Mir Mohammed Taqi aus Gudscharât, ein Ungeheuer von 15 Bänden, gehört bereits einer späteren Zeit an; denn er wurde 1742—1756 in Indien geschrieben. Er ist in drei „Frühlinge" (Bahâr) geteilt, diese wieder in „Rosengärten", „Rosenflore" und „Rosenbeete" mit verschiedenen Untertiteln, von denen einer sogar „das große Königsbuch" (Schâh-Nâmeh-i-buzurg) heißt. Geschichtliche Sagen, die sich auf den Khalifen al-Qâ'im bi-'amri-'llâh und dessen Vorfahren beziehen, sind darin mit den wundersamsten Feen- und Teufelsgeschichten verwoben.

Wie diese breitspurigen Romane uns teils in ihren Stoffen, teils wenigstens in ihrer märchenhaften Ausschmückung auf das „Königsbuch" Firdûsîs und die ihm vorausgehenden Bearbeitungen der iranischen Heldensage zurückweisen, so auch die Übersetzung des indischen Fabelbuchs „Pantschatantra" oder „Kalila wa Dimna". Denn hier wird schon ausführlich berichtet, wie König Khosru Nûschirwân es in Indien holen und dann über-

---

[1] *Burton,* Arabian Nights II (Household Edition), 498—500 — *Arbuthnot,* Persian Portraits p. 130—133.

setzen ließ. Nachdem Rûdagî es (im 10. Jahrhundert) aus dem Pehlevi in neupersische Verse umgearbeitet, wurde es (im 12. Jahrhundert) durch Abû-'l Ma'âlî Nasr'ullâh aus dem Arabischen ins Persische zurückübersetzt. Auf Grundlage dieser Übersetzung wurde es im 15. Jahrhundert von Husain Wâ'iz ul-Kâschifî abermals neu bearbeitet unter dem Titel „Anvâr-i-Suhailî" oder „die Leuchten von Kanopus" [1]. Endlich ließ es der gefeierte Kaiser Akbar 1587 auf 1588 durch Abû-'l Fazl noch einmal in verbesserter und eleganterer Form herausgeben als 'Iyâr-i-Dânisch, d. h. „Prüfstein der Erkenntnis" [2]. So haben sich diese ursprünglich indischen Fabeln und Erzählungen, mitten unter allen Katastrophen, die Persien trafen, über ein Jahrtausend in stets lebendigem Umlauf erhalten.

Einer ähnlichen Volkstümlichkeit erfreuten sich andere Sammlungen von Erzählungen, die ebenfalls aus Indien stammen und teilweise mit dem Pantschatantra zusammenhängen, besonders die „Geschichte Sindbâds" und „das Papageienbuch".

Auch das Sindbâd-Nâmeh wurde aus indischen Vorlagen erst ins Pehlevi übersetzt, dann arabisch bearbeitet und unter dem Sâmâniden Nûch II. in neupersische Prosa übertragen. Der Dichter Azraqî aus Herât (der 1133 starb) gestaltete es zu einer metrischen Dichtung (Mathnavi), auf welche noch zwei andere Prosabearbeitungen folgten. Endlich ward es (1330) ebenfalls in Prosafassung von Zijâ-ud-dîn Nachschabî seinem „Papageienbuch" einverleibt, während es als „Syntipas" oder „Buch von den sieben weisen Meistern" ganz Europa durchwanderte [3].

Bei Sindbâd (Sindbâd-Nâmeh) dreht sich die Rahmenerzählung darum, daß ein Prinz, nach sorgfältiger Erziehung durch einen Weisen, an den Hof seines Vaters zurückkehrt, mit der Warnung jedoch, mit Rücksicht auf das ihm gestellte Horoskop sieben Tage lang Stillschweigen zu beobachten. Vor seinem Vater hält sich der Prinz genau an diese Warnung; jedoch in das Frauengemach des Königs eingeführt und von einem der Weiber mit unziemlichen

---

[1] Englisch von E. B. Eastwick (Hertford 1854), A. N. Wollaston (London 1878. 1894). Deutsche Proben bei H. Ethé, Morgenländische Studien S. 147—166.

[2] Eine ältere Nachahmung von „Kalila wa Dimna" (aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts) im Dialekt von Tabaristân bietet das „Marzbân-Nâmeh". Auszüge bei *Chr. Schefer*, Chrestomathie Persane II, 171—199. — Vgl. M. Th. Houtsma, Eine unbekannte Bearbeitung des Marzbân-Nâmeh (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. LII, 359—392).

[3] H. Brockhaus, Die sieben weisen Meister, von Nachschabî. Leipzig 1843 (vgl. Blätter für literar. Unterhaltung 1843, Nr. 242 und 243). — *W. A. Clouston*, Book of Sindibad, from the Persian and Arabic etc. London 1884. — *D. Comparetti*, Ricerche intorno al libro di Sindibad. Milano 1870. — M. Landau, Die Quellen des Dekameron (Stuttgart 1884) S. 28—89.

Anträgen belästigt, vergißt sich der bescheidene Jüngling und weist die Nichtswürdige mit herben Worten der Entrüstung von sich. Diese zerrauft ihr Haar, zerreißt ihre Kleider und klagt den Prinzen bei seinem Vater des Verbrechens an, zu dem sie ihn hatte verführen wollen, sowie des Planes, ihn selbst zu vergiften. Der König glaubt alles und will den Prinzen hinrichten lassen; aber seine Wezire legen sich ins Mittel und erzählen dem König zahlreiche Beispiele von der List und Bosheit der Weiber. Die Hinrichtung wird verschoben; aber während der Nacht erzählt die Anklägerin dem König eine ganze Reihe von Beispielen boshafter und betrügerischer Männer, so daß der König wieder an die lügnerische Anklage glaubt. Sieben Tage wiederholen sich diese Erzählungen und Gegenerzählungen; am achten darf der Prinz selbst wieder sprechen und überzeugt den Vater von seiner vollkommenen Unschuld, worauf dieser Thron und Reich an ihn überträgt.

Ungefähr denselben Rahmen, aber wieder mit neuen romantischen Zügen aufgeputzt, treffen wir im Bakhtiâr-Nâmeh oder der „Geschichte vom Prinzen Bakhtiâr und den zehn Weziren" [1]. Die älteste bekannte Niederschrift wird von Nöldeke auf etwa 1204 datiert, weist aber auf eine viel frühere Fassung zurück. Der kleine Roman ist mehrfach ins Arabische übersetzt worden und hat auch in die „Tausend und eine Nacht" Aufnahme gefunden.

Ein König trifft auf der Rückkehr von der Jagd die Tochter seines Wezirs, verliebt sich in sie und nimmt sie ohne weiteres zur Frau. Der hierüber erboste Wezir hetzt das Volk zum Aufstand auf. König und Königin müssen fliehen, gelangen aber glücklich an den Hof eines benachbarten Fürsten, mit dessen Hilfe sie bald Thron und Reich wiedergewinnen. Auf der Flucht ist indes die Königin mit einem Söhnlein niedergekommen und mußte dasselbe, von Räubern überfallen, seinem Schicksal überlassen. Der Räuberhauptmann erbarmt sich des wunderschönen Knäbleins und zieht es auf. Beim Überfall auf eine Karawane fallen die Räuber nach etlichen Jahren in die Hände der königlichen Truppen. Der Knabe, Prinz Bakhtiâr, wird an den Hof seines Vaters gebracht, den er nicht kennt, zu dem ihn aber eine unerklärbare Neigung hinzieht. Er wird erst im Marstall beschäftigt, steigt aber rasch in den Dienst der königlichen Schatzkammer empor und wird endlich zum vertrautesten Günstling des Königs, so daß dessen Räte sämtlich auf ihn neidisch werden und auf seinen Sturz sinnen. Ein

[1] Der persische Text mit englischer Übersetzung herausgeg. von Sir W. Ouseley (London 1801), besserer Text von Kazimirski (1837). — Über die arabischen Bearbeitungen siehe *Basset*, Contes Arabes: Histoire des dix vezirs traduite et annotée. Paris 1883; *P. A. Salhâni*, Contes arabes. Beyrouth 1890; *Barthélemy* (Journ. Asiat. 1887 II, 260 ss.). — Vgl. Th. Nöldeke (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLV, 97—143).

Zufall scheint die erwünschte Gelegenheit zu bieten. Bakhtiâr hat eines Tages etwas zu viel Wein getrunken, sich im Palaste verlaufen und ist in den Privatgemächern des Königs eingeschlafen. Hier trifft ihn der König, schöpft alsbald Verdacht und läßt Bakhtiâr und die Königin einkerkern. Der erste Wezîr rät heimlich der Königin, Bakhtiâr fälschlich eines versuchten Attentats auf ihre eheliche Treue anzuklagen und sich selbst so das Leben zu retten. Das ängstliche Weib läßt sich wirklich einschüchtern, und die Mutter giebt, ohne es zu ahnen, den eigenen Sohn durch die schrecklichste Verleumdung dem Tode preis. Auf den Rat der Wezîre wird Bakhtiâr zu Tode verurteilt. Vor den König geführt, behauptet er jedoch seine vollkommene Unschuld und erzählt ihm die Geschichte von dem Kaufmann, der beständig vom Unglück verfolgt wurde, ohne jede Schuld von seiner Seite. Darauf wird die Hinrichtung bis zum nächsten Tage aufgeschoben. Das wiederholt sich nun noch neunmal. Immer weiß Bakhtiâr wieder eine gute Geschichte. Aber schließlich siegen die Wezire doch. Der unschuldige Jüngling wird zur Hinrichtung geführt und wäre nun verloren, wenn nicht unterwegs sein zeitweiliger Pflegevater, der Räuberhauptmann, dazwischenträte. Er erwirkt eine Audienz beim König und erzählt ihm die Schicksale des Jünglings. Kleider und andere Erkennungszeichen weisen Bakhtiâr als den längst vermißten und verloren geglaubten Sohn des Königs aus. Vater und Mutter schwelgen in Freude. Der König dankt zu Gunsten seines Sohnes ab, und dieser erhebt den Räuberhauptmann zum Großwezir[1].

Im „Papageienbuch“ (Tûti-Nâmeh), das aus dem indischen Çuka-saptati stammt, ist die Rahmenerzählung von verwandtem Gepräge. Prinz Mirmûn, der „Vielverheißende“, Sohn des Sultans Ahmed, wird mit Khodschisteh, der „Glücklichen“, verheiratet. Alles geht gut, bis Mirmûn eine längere Reise antreten muß. Bei seinem Abschiede auf dem Bazar empfiehlt er ihrer mütterlichen Obsorge ganz besonders zwei Vögel, einen Papagei, der nicht nur reden kann, sondern auch Vergangenheit und Zukunft kennt, und eine Art Star (sharuk oder minâ), der dem Papagei Gesellschaft leistet, mit der Mahnung: „Bei jedem wichtigen Geschäft oder jeder bedeutenden Angelegenheit führe deine Absicht nicht aus, ohne erst die beiden zu befragen.“ Ein halbes Jahr hält sich Khodschisteh brav; als aber ein fremder Prinz bei Hofe erscheint und sich leidenschaftlich um ihre Liebe bewirbt, wankt ihre Treue, und sie verspricht demselben eine Zusammenkunft. Zuvor entspricht

[1] Andere vielbeliebte Romane sind: „Die Geschichte von den vier Derwischen“ (Qisse-i-chahâr darvish, wenigstens dreimal in Hindustâni bearbeitet, am volkstümlichsten unter dem Titel Bagh-o-Bahâr); „Die Aschraf-Khâns und die drei Derwische“; „Die Geschichte von Naurûz-Schâh“; „Die neun Lusthäuser“ (Nuh Manzar) und „Der Frühlingsgarten der Weisheit“ (Bahâr-i-dânish). Vgl. H. Ethé, Grundriß der iranischen Philologie II, 324. 325.

sie indes immerhin noch der ihr erteilten Mahnung und fragt zuerst den Star um Rat, weil derselbe ein Weibchen ist und sie deshalb von ihm Nachsicht erwartet. Da aber der Star ihr entschieden abrät, wird sie böse, reißt ihn aus dem Käfig und dreht ihm den Hals um. Noch voll Aufregung wendet sie sich dann an den Papagei und erzählt ihm alles bis auf den Tod des Stars. Der Papagei ist aber klug. Anstatt ihr abzuraten, tadelt er den Star, schmeichelt ihr, verspricht ihr seine guten Dienste und hält sie mit einer Erzählung so lange hin, bis es Morgen wird und die Zusammenkunft mit dem Prinzen nicht mehr möglich ist. So treibt es der Papagei durch zweiundfünfzig Nächte, genau wie die kluge Schirzâd in den „Tausend und eine Nacht“, bis Mirmûn heimkehrt und nach dem Star fragt. Ehe Khodschisteh antworten kann, erzählt der Papagei die ganze Geschichte, und Mirmûn ist über seine unzuverlässige Frau so entrüstet, daß er sie umbringt.

Wie diese Rahmenerzählungen, sind auch die einzelnen Stücke, welche sie umschließen, frisch, munter, mit großer Anmut und Lebendigkeit erzählt. Die Bearbeiter haben sich nicht an den Buchstaben gehalten, sondern an den Sinn, die Geschichten meist frei wiedergegeben, manche wegfallen lassen, andere eingeschoben, den Stoff sich völlig angeeignet[1]. Leider ist aber die Ausführung mit so viel Schmutz behaftet, daß auch ein sicherlich jeder Prüderie fremder Gelehrter das Buch höchstens als „exklusivste Männerlektüre“ für zulässig erachtete[2].

Dies ist überhaupt der wunde Punkt aller orientalischen Belletristik. Als mehr oder weniger sensualistischer Zeitvertreib und Zeitverderb aus dem trägen Haremsleben hervorgegangen, hat sie sich nur selten zu höheren Gedanken und Idealen emporgeschwungen. Aus den älteren epischen Dichtungen wie aus dem Korân und den Sagen der Beduinen zog sie hauptsächlich das an sich, was als Reizmittel jenem wollüstigen Sensualismus entgegenkam,

---

[1] Çukasaptati herausgeg. von R. Schmidt, Textus simplicior (Abhandlungen für Kunde des Morgenlandes X [Leipzig 1893]), Übersetzung des Textus simplicior (Kiel 1894), Textus ornatior (Stuttg. 1896), dessen Übersetzung (ebd. 1899). — Von Nachschabis Tûti-Nâmeh giebt H. Brockhaus (Die sieben weisen Meister von Nachschabi. Leipzig 1843) nur die achte Nacht persisch und deutsch (abgedruckt in den Blättern für literar. Unterhaltung 1843, Nr. 242. 243); Kosegarten (in Ikens Touti Nameh) die Einleitung und die letzte Nacht. — Die gekürzte Bearbeitung Qâdiris, englisch von Gladwin (Calcutta 1800. 1801), deutsch von Iken (Stuttgart 1822), französisch von Marie d'Heures (Paris 1826). — Die türkische Bearbeitung von Sari deutsch von G. Rosen (Leipzig 1853) und M. Wickerhauser (freier unter dem Titel „Die Papagei-Märchen“, Leipzig 1853). — Vgl. W. Pertsch, Über Nachschabi's Papageienbuch (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXI, 505—531).

[2] Allgem. Zeitung (München) 1897, Beilage Nr. 132.

und die Stickluft des Harems vergiftete großenteils auch die Feen- und Wundermärchen, welche sich aus Zentralasien und Indien, aus dem Talmud und aus den Überlieferungen der Khalifenzeit, aus Griechenland und Syrien in Iran vereinigten. Unter der üppigen Phantastik erschlaffte und verflüchtigte sich der nationale Geist, und dieselben Verführungs- und Ehebruchsgeschichten wurden das gemeinsame Lesefutter der Perser und Araber, der Inder, Mongolen und Türken.

Neuntes Kapitel.

Nachblüte persischer Dichtung in Indien und Persien.

Acht und ein halbes Jahrhundert vergingen seit dem Sturze der Sassaniden, bis Ismâ'îl-Safavi (1501—1523) mit siegreicher Waffengewalt Persien aus der Macht der Turkmenen befreite, es wieder zum selbständigen Reiche machte, den alten glorreichen Titel Schâhinschâh, „König der Könige", annahm, sich den türkischen Erben des Khalifats als ebenbürtiger Rivale gegenüberstellte und die Schi'a, die Lehre der Schi'iten, zur Staatsreligion erhob. Innere Zwistigkeiten und unglückliche Kriege unter seinen Nachfolgern erschütterten indes bald das neuerstandene Reich, und erst dem großen Schâh 'Abbâs I. (1586—1628), wieder einem gewaltigen Kriegsherrn und Eroberer, gelang es, die Macht desselben herzustellen, zu befestigen und zu erweitern, so daß es von Armenien bis hinein nach Afghanistan und von Ormuz bis nach Kermân und Khorâssân reichte.

Im blutigen Gewirr dieser Kämpfe fand die persische Literatur indes nicht Muße und Ruhe genug, um sich aus ihrem Verfall zu neuem Leben zu erheben. Die besten Kräfte wandten sich Indien zu, wo der Mongolenfürst Bâber 1526 das sogen. Reich der Großmogule oder das Kaisertum Hindûstân begründete. Er und seine Nachfolger Humâyûn (1530—1556), Akbar (1556—1605), Dschehângir (1605—1627), Schâh Dschehân (1628 bis 1658) und Aurang-Zeb (1658—1707) umgaben sich mit einer Pracht, welche in den Vorstellungen der Abendländer selbst den höchsten Prunk der Khalifen verdunkelte. Ihre Paläste, Moscheen und Mausoleen zu Delhi, Agra, Fathpur, Ahmadâbâd und andern Städten bieten heute noch ein Bild phantastischer Herrlichkeit, das die Feenmärchen des Orients zu verwirklichen scheint. Indischer Reichtum und indische Phantastik verbanden sich da mit Kunstsinn und Kunstfleiß der Perser, der Prachtliebe der Araber, Türken und Mongolen. Um jene Zeit hatten sich auch schon die Portugiesen in Indien niedergelassen und war der Orient durch ihre Seefahrten mit dem Abendlande in lebendigen Verkehr getreten.

Die meisten dieser Herrscher waren allerdings echt orientalische Tyrannen, denen ihre eigene Laune und Willkür, Macht und Lebensgenuß das einzige Gesetz war. Sie waren indes dem Glanze nicht unzugänglich, den literarische Bestrebungen einer prunkhaften Hofhaltung gewähren können. Einer aber ragt durch Geist und Thätigkeit weit über die andern empor, der große Kaiser Akbar, der sich nicht nur persönlich um die wichtigsten religiösen Fragen bekümmerte, sondern Wissenschaft und Kunst im weitesten Umfang begünstigte, für die literarischen Schätze der Perser und Araber nicht geringeres Interesse hatte als für die Überlieferungen und poetischen Werke der Inder. An seinem glänzenden Hofe zu Delhi, weit mehr als in dem von Schâh ʿAbbâs zur Hauptstadt Persiens erhobenen Ispahan, sollte die persische Literatur noch eine kurze Nachblüte erleben.

Die bedeutendsten Dichternamen sind: Ghazâlî aus Meschhed (gest. 1572), Urfî aus Schirâz (gest. 1591) und der Scheich Abû-l-Faiz, als Dichter Faizi oder Fajjâzi genannt (1547—1595). Urfi verherrlichte seinen Gönner in formvollendeten Kassiden und gab der Liebesgeschichte „Farhâd (ursprünglich Khosrau) und Schirin“ eine neue Gestalt. Faizi, Epiker, Lyriker und Epigrammatiker zugleich, behandelte die indische Geschichte von Nal und Damayanti in einer gewandten persischen Nachdichtung, während seine Epigramme jene pantheistische Geistes- und Sonnenreligion spiegeln, in welcher Kaiser Akbar alles Schöne aus dem Islâm, dem Hinduismus, dem Judentum und dem Christentum vereinigen zu können wähnte. Ein Bruder des Dichters, Abû-'l Fazl, Minister des Königs, gab, wie schon erwähnt, (1588) dem berühmten Fabelbuch Anwâr-i-Suhaili eine neue, elegantere Fassung. Abû-'l Kâdir Badâ'ûni übersetzte zum erstenmal die „Zweiunddreißig Thronerzählungen“ (Singhâsan Battisi) aus dem Indischen ins Persische. Unter der gemeinsamen Leitung von Fazl, Faizi und Badâ'ûni wurden endlich die zwei großen Epen der Inder, das Mahâbhârata und das Râmâyana, sodann die Bhagavad-Gîtâ und Yoga-Vâsishtha ins Persische übertragen. In dieselbe Zeit fällt die Übersetzung der „Geschichte des Prinzen Bakhtiâr“ (Bakhtiâr-nâmeh), eines beliebten indischen Romans. Ein Heer von Schönschreibern war daneben beschäftigt, die Meisterwerke früherer Zeit, Dichtungen, Geschichtswerke, religiöse Schriften, Dichterbiographien, Kommentare, Romane und Unterhaltungsbücher in zierlichen Handschriften zu vervielfältigen. Ganze Scharen kleiner Poeten bemühten sich, die Leistungen der klassischen Zeit nachzuahmen und den Glanz ihres kaiserlichen Gönners in den verschiedensten Formen zu erhöhen. Mit Aufzeichnung der zeitgenössischen Ereignisse sollen nicht weniger als vierundvierzig Schreiber unter offizieller Leitung und Organisation betraut gewesen sein. Ein anderes Kollegium von Schriftstellern teilte sich in die Bearbeitung eines großen Geschichtswerkes „Ta'rikh-i-Alfi“ (Geschichte der tausend Jahre).

So großartig und vielseitig die literarische Thätigkeit am Hofe Akbars war [1], zeigt sie nicht jene jugendfrische Phantasiefülle und Schaffenskraft, die sich einst am Hofe Mahmûds von Ghazna entfaltete und die im Schâhnâme Firdûsîs ihr unvergängliches Denkmal gefunden hat. Das viele Sammeln, Übersetzen, Kommentieren giebt ihr schon einen alexandrinischen Beigeschmack. Es wurde mehr reproduziert als eigentlich produziert. Trotz all seiner glänzenden Anlagen und seinem Zuge zu mystischer Religiosität vermochte der große Kaiser sich doch nicht dazu zu erschwingen, die Überlegenheit des Christentums über die Lehre des Korâns, die verschwommenen Ideen der Sûfis und die verworrenen Religionsanschauungen der Inder zu erkennen. Seine neue „Ilâhî"-, d. h. „göttliche" Religion hat den Wirrwarr der orientalischen Systeme nur vermehrt, nicht geklärt.

Unter Kaiser Dschehângîr, dem Sohne und Nachfolger Akbars, dauerte die literarische Regsamkeit indes weiter, wenn auch nicht in gleichem Umfang. Aus vierzig älteren Wörterbüchern ließ er ein größeres, umfassendes zusammenstellen, gleichsam ein Dictionnaire de l'Académie — den Farhang-i-Dschehângîri. Er selbst führte ein Tagebuch in persischer Sprache: Tuzak Dschehângîri. Im Anfang seiner Regierung kam der Dichter Tâlib aus Mâzenderân nach Indien und erschwang sich zur Würde eines Dichterkönigs. Wahnin, Hofbeamter unter Dschehângîr wie unter seinem Nachfolger Schâh Dschehân, besang die Hochzeit des Prinzen Dârâ Schikûh in einer Kassîde, die durch ihre akrostichische Künstlichkeit alle bisherigen Künsteleien in den Schatten stellte. Der Prinz selbst machte sich um die Übersetzung der indischen Purânas und Upanishads verdient, ward aber (1659) von seinem eigenen Bruder, Kaiser Aurang-Zeb, einem fanatischen Anhänger des Korâns, grausam hingeschlachtet.

Von dieser Zeit an begann die persische Dichtung in Indien rasch zu sinken. Unter einer Menge von Poetennamen findet sich nur selten einer, der durch seine Originalität etwas zu bedeuten hätte [2]. Einen tragischen Abschluß findet diese Periode persisch-indischer Poesie in dem Kaiser Schâh ʿÂlam (1760—1806), als Dichter Âftâb („der Sonnenglanz" genannt), der, 1788 geblendet, sein trauriges Los in ergreifenden Klagen besang.

Während das Kunstpatronat Akbars des Großen für die persische wie für die hindostanische Literatur zum Ausgangspunkt einer neuen, vielseitigen

---

[1] Hauptquellen für diese Zeit sind die von Badâ'ûni 1596 vollendete Geschichte Indiens (Muntakhab-ut-tavârikh), und der 3. Band des 1597 vollendeten Akbarnâme ('Ain-i-Akbari) von Abû-'l-fazl Allâmi (englisch von Blochmann [Bibl. Ind. 1873] und Calcutta 1899).

[2] Ghani aus Kaschmir (gest. 1668), Muhsin Fâni (gest. 1670), Nâsir Ali (gest. 1697), die Kaisertochter Machfi (gest. 1702), der Lyriker und Mystiker Bîdil (gest. 1720), Scheikh Hasin (gest. 1691).

Entwicklung wurde, fristete das Geistesleben in Persien selbst, am Hofe Abbâs' I. zu Isfahân, ein ziemlich kümmerliches Dasein. Seine Tafelrunde bestand fast aus lauter Lyrikern, welche in feierlichen Lobgedichten ihren Herrn und König verherrlichten oder nach den zahllosen vorausgegangenen Mustern von Wein und Liebe dichteten. Von einem derselben, Dschelâl Asir, einem vertrauten Freund des Schâhs (gest. 1639), wird berichtet, daß er die meisten seiner Lieder in wirklich betrunkenem Zustande verfaßt habe.

Im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts wechselten viele Dichter ihren Aufenthalt zwischen Persien und Indien, so u. a. Ali Sâ'ib aus Isfahân (1603—1677), der von den persischen Kritikern als der bedeutendste Dichter des 17. Jahrhunderts und als Begründer eines neuen Stiles in der Lyrik bezeichnet wird.

Ein letzter Sängerkreis, der nur wie ein Schattenbild an diejenigen des Sultans Mahmûd von Ghazna, des Kaisers Akbar und des Schâh 'Abbâs I. erinnert, gruppiert sich zu Teherân um den Schâh Fath Ali-schâh, der 1797—1834 über Persien herrschte und unter dem Namen Khâkân selbst einen Diwân hinterließ. Seine Heldenthaten feierte der Dichterkönig Sabâ (Fath Ali-khân Kâschi) in dem Schâhinschâh-Nâmeh in 33000 Doppelversen, einer sehr schwachen Nachahmung von Firdûsîs großem Nationalgedicht. Noch umfangreicher (40000 Doppelverse) ist das Dschardsch-Nâmeh (Georgsbuch) des Mullâ Firûz bin Kâ'ûs, das in drei Bänden die ganze Geschichte Indiens von der ersten Entdeckung durch die Portugiesen bis zur Eroberung Poonas durch die Engländer erzählt.

Was die neueren Perser seit den dreißiger Jahren an Poesie hervorgebracht, bedeutet nur ein weiteres Sinken des Geschmacks wie des Geisteslebens überhaupt. „Dem künstlerischen Geschmack stellt es sich entweder als bloßes Nachempfinden dessen dar, was die großen Geister früherer Tage gedacht und gefühlt, mit der gehörigen Zuthat einer schwülstigen Blumensprache, die durchaus nicht geeignet ist, über den Mangel an wirklichem Ideengehalt hinwegzutäuschen, oder — was noch schlimmer ist — als widerwärtige Abschweifung in das Gebiet sexueller Exzesse und unnatürlicher Laster.“ [1]

Das erstere ist so ziemlich das Los aller orientalischen Literaturen, besonders dasjenige bei den mohammedanischen Völkern. „In der That treibt mit wenigen Ausnahmen der moderne morgenländische Dichter, welcher Nation er auch sei, das Dichten als Handwerk. Er ist kein Poet von Gottes Gnaden, sondern nur ein mehr oder weniger geschickter Versemacher, der seine Gedichte nach Muster verfertigt, wie der Schneider die Kleider, der Schuhmacher die Schuhe. Das menschliche Leben, diesen Urquell aller Poesie beiseite lassend,

[1] Ethé, Grundriß der iranischen Philologie II, 314.

studiert er nur die toten Buchstaben seiner Klassiker. Er bewundert alles, was alt ist. Statt etwas Neues zu erfinden, was immer schwer fällt, bemüht er sich nur, die herkömmlichen dichterischen Stoffe neu aufzuputzen. Der Stil gilt ihm alles; den Inhalt und die poetische Schönheit vernachlässigt er als Nebensache. Man kann darum ohne Übertreibung sagen, daß er in der Regel gar nichts empfindet, sondern nur das, was andere schon gefühlt haben, nachempfindet. Tausendmal bearbeitete Gegenstände, wie Jûsuf und Zalikhâ, Lailâ und Madschnûn, Iskenders, Alis und Mohammeds kriegerische Abenteuer und Feldzüge, werden wieder und wieder besungen. Es versteht sich von selbst, daß diese Neubearbeiter die alten Sagenstoffe, einige stilistische Verzierungen abgerechnet, fast ganz so wiedererzählen, wie ihre Vorgänger sie beschrieben haben. Ein Europäer kann unmöglich einem solchen Machwerke Geschmack abgewinnen." [1]

Obwohl deshalb, wie in früheren Zeiten, die höheren Stände überhaupt, angesehene Kronbeamte, Prinzen und Prinzessinnen aus königlichem Hause, selbst der am 1. Mai 1896 ermordete Schâh Naçr-ud-dîn, die Poesie als Liebhaberei betrieben, hat sich dieselbe von ihrem andauernden Niedergang nicht erholt. Als Teil feinerer Bildung wird das Dichten mechanisch eingepaukt, dann ebenso mechanisch geübt, und die so gedrillten Poeten vermögen sich hernach der Schablone nicht mehr zu entringen.

Qâ'ânî (Habib-ullâh el-Fârsî), der als der bedeutendste neuere Dichter Persiens gilt, machte schon als achtjähriger Knabe Verse, die allgemeine Bewunderung erregten. Er ward erst Hofdichter eines Prinzen, des Statthalters von Khorâssân, dann des Schahs selbst. „Ein Wortkünstler ersten Ranges, wie Viktor Hugo, bezaubert er alles mit der Farbenpracht seiner zuweilen schwülstigen, aber immer doch poetischen Sprache. Schöne, echt orientalische Metaphern und kühne Gleichnisse wechseln bei ihm mit den ausgesuchtesten Stilwunderlichkeiten." [2] Um seinen Liebesgram auszudrücken, beschreibt er sich als jämmerlich und krank im Bette liegend.

Mit einem Pelz, gleich einer Igelhaut, um die Schultern, einer Nachtmütze, wie der Wiedehopf sie hat, auf dem Kopfe;
Die Nase hoch emporstehend, das Kinn eingesunken, Schnurrbart und Backenbart in wilder Unordnung.
Mein Mund und meine Lippen waren so dünn wie die der Affen. Hände und Füße, was Schwäche anbelangt, glichen denen der Eidechse.
Meine Nägel waren (so dünn) wie Katzenkrallen. Mit dem des männlichen Affen vergleichbar war mein Kinn.

[1] Alex. v. Kégl, Zur Geschichte der persischen Literatur des 19. Jahrhunderts (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLVII, 130 ff.).

[2] Alex. v. Kégl a. a. O. S. 131.

Seine Gedichte besitzen immerhin den Vorzug, daß sie in echtem, reinem Persisch geschrieben sind, und stehen, was den Gehalt betrifft, hoch über denjenigen des Yagmâ Dschandakî, eines ausgeschämten Pornographen, dessen „Generalsbuch" (Sardârriyye), eine Satire auf seinen früheren Vorgesetzten, den General Dhû-'l-faqâr Khân, von Gemeinheiten und Unflätigkeiten strotzt. Damit es Persien auch nicht an Weltschmerz und Pessimismus fehle, ist diese allgemeine Landplage der modernen Welt durch den Dichter Schaibânî aus Kâschân vertreten, der mit seinen entsagenden Klagetönen wenig Hoffnung auf eine bessere Zukunft gewährt [1].

Einen gewissen Abschluß hat die gesamte persische Literatur durch den Lyriker und Epiker Rizâ Kuli-Khân gefunden, der mit immensem Bienenfleiß alle früheren Dichterlexika (Tadhkire) von Aufi bis herab in die Gegenwart durchgearbeitet und zu dem umfassendsten literaturgeschichtlichen Werk vereinigt hat, das Persien besitzt. Es kam zu Teheran 1877 in zwei Foliobänden heraus [2].

Zehntes Kapitel.

Das neupersische Volksdrama (Ta'zîeh).

Im Volke lebt inzwischen, wie uns Reisende erzählen, die alte Heldendichtung noch fort, wenigstens gewisse Lieblingsstücke aus Firdûsîs Schâhnâme. „Wenn ich so," erzählt Pelly (längere Zeit Resident in Persien) [3], „einem Märchenerzähler lauschte, der auf einer schlichten Erhöhung im Bazar saß, die Geschichte von Sohrâb und Rustem anstimmte und seine Stimme langsam anschwellen ließ, bis sie gegen Ende des Verses innehielt und dann sinkend zur folgenden überging, während die bunte Straßenversammlung ihm mit entzückter Aufmerksamkeit zuhorchte, da war mir, als hätte ich ein Gegenstück zu dem ältesten Vortrag der Iliade vor mir." Bei weitem merkwürdiger ist aber, daß sich bei den Persern aus dem Volke heraus erst in dem gegenwärtigen Jahrhundert eine Art von Mysterienspielen gebildet hat, der erste Ansatz eines Theaters bei den Völkern des Islâms.

Der Ursprung dieser Stücke [4] entspricht ganz demjenigen des Dramas bei den übrigen Völkern des Morgen- und Abendlandes, d. h. sie sind wie

---

[1] Ethé, Grundriß II, 314. [2] Ebd. II, 216.

[3] *Sir Lewis Pelly*, The miracle play of Hasan and Husain, collected from oral traditions. With explanatory notes by *Arth. N. Wollaston* I (London 1879), p. IV (Preface).

[4] *de Gobineau*, Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale. 2e édit. Paris 1866. — H. Ethé, Die persischen Passionsspiele, in Morgenländische

die Dramen der Inder und Griechen oder die Mysterienspiele des Mittelalters aus religiösen Festlichkeiten hervorgegangen, mit welchen Umzüge, Schaustellungen und Chorgesänge verbunden waren. Frühzeitig huldigten die Perser der Lehre der Schi'iten, welche von Anfang weniger ein eigenes dogmatisches Lehrsystem als einen politischen Protest gegen die arabische Fremdherrschaft bedeutete. Statt der drei ersten Khalifen Abû-Bekr, 'Omar und 'Othman, von welchen die Perser 'Omar als Eroberer am meisten haßten, verehrten sie nächst Mohammed als Stellvertreter und weiteren Patriarchen seiner Lehre die zwölf Imâme, d. h. zunächst 'Ali, dem Mohammed selbst (nach völlig erlogener Versicherung) die Nachfolge übertragen haben sollte, dessen Söhne Hasan und Husain und neun Nachkommen des letzteren. Die Grabstätten des 'Ali zu Nedschef und des Husain zu Kerbelâ wurden in höchsten Ehren gehalten, als Wallfahrtsstätten, deren Besuch den Eingang ins Paradies und alle möglichen andern Gnaden sicherte. Seit Ismâ'il Schâh, der Gründer der Safaviden-Dynastie (1502), die Schi'a oder Lehre der Schi'iten zur Staatsreligion erhoben hatte, wurde der tragische Untergang der Prophetenenkel Hasan und Husain alljährlich in den ersten zehn Tagen des Monats Muharram aufs feierlichste begangen durch großartige Festzüge, Absingen von Trauerchören und Vortrag von kunstvollen Klageliedern, welche das Schicksal der beiden Imâme in ergreifender Weise zur Darstellung brachten[1]. Das Volk sang, rief und heulte bei gewissen Stellen mit, zerschlug sich die Brust, und manche zerfleischten sich in ihrer fanatischen Teilnahme sogar Leib und Glieder. Der Übergang von dem Vortrag dieser Lieder zum Dialog lag sehr nahe, und so haben sich dieselben denn zu einer langen Reihe von dramatischen Akten entwickelt, deren jeder für sich ein kleines Stück bildet, die sich aber zu einem einheitlichen Cyklus zusammenschließen[2].

Die siebenunddreißig Stücke, welche Sir Lewis Pelly aus zweiundfünfzig von ihm nach mündlicher Überlieferung gesammelten ausgewählt und veröffentlicht hat, bilden ein überaus merkwürdiges, vom schi'itischen Gesichtspunkt aus meisterlich angelegtes Ganze. Sie fangen mit dem Verkauf des

---

Studien (Leipzig 1870) S. 174—194. — *Sir Lewis Pelly*, The miracle play of Hasan and Husain, collected from oral traditions. With explanatory notes by *Arth. N. Wollaston.* 2 vols. London 1879.

[1] Abschriften solcher Gesänge befinden sich im India Office (n. 1051) und in der Bodleiana (Katal. v. Ouseley 152). Die letztere reicht über das Jahr 1787 zurück. Ethé, Grundriß II, 315.

[2] Bei diesen Prozessionen wurden aus Holzwerk verfertigte Nachbildungen des Grabes zu Kerbelâ herumgetragen, welche man Ta'zieh (ein „Trost") nannte. Der Name ging dann auf die Festzüge und von diesen auf die dabei aufgeführten Festspiele über. Vgl. *T. P. Hughes,* Dictionary of Islam (2d ed.) p. 631.

ägyptischen Joseph an und hören mit dem jüngsten Gericht auf: zwischen diesen Endpunkten entwickelt sich die tragische Geschichte der Imâme in eingehender Breite, aber dabei oft in zündender Lebhaftigkeit, stets getragen von einem feierlichen, düsteren Ernste und einer unheimlich fanatischen Begeisterung.

Die Geschichte des ägyptischen Joseph mutet uns anfänglich wie der Nachklang eines kleinen biblischen Stückes ganz sympathisch an. Der Patriarch Jakob eröffnet die Scene mit einem feierlichen Gebete zu Gott; dann erzählt ihm Joseph seine Träume; die Brüder verschwören sich wider ihn; er nimmt rührend Abschied vom Vater und von seiner Schwester Dinah; er wird in die Wüste gelockt, seiner Kleider beraubt, in den Brunnen geworfen, aber vom Erzengel Gabriel getröstet; die Brüder bringen dem Vater die lügenhafte Botschaft von Josephs Tod. Da bricht aber die alttestamentliche Fassung jäh ab. Dem trauernden Jakob bringt Gabriel im Namen Allâhs folgenden Trost: „Was denkst du, o Betrübter! Ist dein Joseph mehr wert als Mohammeds teurer Enkel, vor dessen Augen erst alle seine Genossen getötet wurden, dessen Körper dann mit Pfeilen überschüttet, der dann grausam hingeschlachtet, dessen Leiche auf die Erde hingeschleudert wurde?" Da ruft Jakob aus: „O mögen Tausende wie ich und mein Joseph zum Lösegeld für Husain werden! Mögen tausend Josephs zum Staub an seinen Füßen werden! Möge der Fluch Gottes auf Yazîd und seinem Stamme ruhen, der grausam den Imâm dahinmordete! Komm, o Gabriel! zeige mir die Ebene von Kerbelâ, um Gottes willen!"

Das zweite Stück schildert, ebenfalls sehr beweglich, den Tod des kleinen Ibrâhim, des Sohnes der Christensklavin Marjam, eines kaum anderthalbjährigen Kindes, auf den Armen seines Vaters, des Propheten Mohammed, der hier als der liebreichste Vater gezeichnet ist; aber eine Erscheinung Husains zieht den Säugling vom Herzen des Vaters weg, und der Todesengel Isrâʾil mahnt diesen selbst: „Wer Husain liebt und um ihn trauert, der geht vom Tod zum Leben über." Dem Kinde aber bietet der Todesengel einen Apfel, und so schlummert es sanft hinüber.

Drittes Stück. Ein böser Junge ist zur ewigen Verdammung bestimmt, weil er seinen Eltern ungehorsam gewesen. Vergeblich wendet sich Mohammed an seine Mutter, ebenso vergeblich ʿAli, Fâtimah und Hasan, um ihn durch ihre Vermittlung zu retten. Sie bleibt unversöhnlich. Erst die Bitten Husains rühren sie, und sie erwirkt dem Sohne Befreiung aus den Qualen der Hölle.

Das vierte Stück verherrlicht ʿAlis übermenschlichen Edelmut. ʿAli begegnet einem jungen Manne, der ihn töten will, weil er seine Geliebte nur dann heimführen kann, wenn er deren Vater ʿAlis Haupt als Ausstattung mitbringt. ʿAli bietet ihm freiwillig sein Leben dar, um ihn glücklich zu machen, worauf aber der Jüngling sich beschämt fühlt und um Verzeihung

fleht. Als Genugthuung fordert Ali nur, daß er sagen soll: „Es ist kein Gott außer Gott, und Mohammed ist sein Prophet, und ʿAli sein Stellvertreter.“

Nun folgen noch weitere, mehr einleitende Partien: „Mohammeds Tod“ (5.), „Abû Bekrs Erhebung zum Khalifen“ (6.), „Der Tod Fâtimahs“, der Lieblingstochter des Propheten (7.).

Erst jetzt beginnt die Reihe jener Blutthaten und Verfolgungen, durch welche ʿAli und seine Familie vom Khalifat ausgeschlossen wurden, um in den Augen ihrer Anhänger erhabene Märtyrer und die mächtigsten Heiligen des Islâms, Fürbitter der Gläubigen am Throne Allâhs zu werden: „Das Martyrtum ʿAlis“ (8.), „Das Martyrtum Hasans“, seines Sohnes (9.), „Das Martyrtum Muslims“, der in Kûfa einen Aufstand zu Gunsten der Schiʿiten versucht hatte, aber nach Husains Ankunft überwunden und getötet wurde (10.), „Ermordung der Söhne Muslims“ (11.), „Die Abreise Husains von Medinah“ (12.), „Husains Ablenken vom Wege nach Kûfa“ (13.), „Der Martertod des Hür“ (14.), „Der Martertod des Abis und Schauzab bei der Verteidigung Husains“ (15.), „Nächtlicher Angriff auf Husains Lager“ (16.), „Tod des ʿAli Akbar“ (17.), „Tod Kâsims des Bräutigams“ (18.), „Tod des ʿAbbâs, des Bruders Husains“ (19.), „Der Martertod Hâschims“ (20.), „Der indische Sultân Ghiyâs durch Husain aus dem Rachen eines Löwen gerettet“ (21.), „Die Trauer des Husain und seiner Familie um die Märtyrer in Kerbelâ“ (22.), „Martertod des Husain“ (23.), „Das Lager von Kerbelâ nach dem Tode Husains“ (24.), „Das Feld von Kerbelâ nach dem Tode Husains“ (25.), „Flucht Scharbânûs, der Gemahlin Husains, aus der Ebene von Kerbelâ“ (26.), „Husains treuloser Kameltreiber“ (27.), „Befreiung Fâtimahs durch Vermittlung der Perser“ (28.), „Husains Familie gefangen nach Damaskus geschleppt“ (29.), „Ankunft der Familie Husains in Damaskus“ (30.), „Bekehrung und Ermordung des Gesandten aus Europa“ (31.), „Tod Rukkayas, der Tochter Husains“ (32.), „Befreiung der Familie Husains aus der Gefangenschaft“ (33.), „Tod der Zainab“, Husains Tante (34.).

Die Darstellung entspricht im allgemeinen, oft bis in ganz kleine Züge, dem früher besprochenen arabischen Roman „Vom Tode Husains“; doch sind die einzelnen dramatischen Momente lebhafter herausgehoben und dialogisiert, die Sprache einfacher und schlichter, aber von leidenschaftlicher Gewalt. Fatalistisch ergebene Gebete der schiʿitischen Märtyrer wechseln da mit wilden Lästerungen ihrer Verfolger, herzzerreißende Klagen der unglücklichen Frauen mit dem übermütigen Siegesjubel der Tyrannen. Wahrhaft grausig ist die Scene, wo die gefangenen Frauen in Damaskus einziehen, während die Köpfe ihrer erschlagenen Gatten, Brüder, Kinder vor ihnen hergetragen werden, zu denen sie wehklagend aufseufzen. Noch gräßlicher,

aber in der Sprache keineswegs übertrieben, ist die Scene, wo Schimr, der Mörder Husains, dem Khalifen Yazid die einzelnen Köpfe zeigt und Yazid dann höhnend denjenigen Husains begrüßt: „O Zierde der göttlichen Schulter des Propheten, du bist willkommen! O Nachfolger Haidars des Kriegers, du bist willkommen! Du wolltest nicht auf deinen Füßen kommen, als ich dich einlud; doch hat man dich gezwungen, zur allgemeinen Huldigung mit deinem Kopf zu kommen, nicht wahr? Du wolltest mir deine Achtung nicht allein bezeigen, du hast es vorgezogen, dich von Aun, Kâsim und Akbar begleiten zu lassen. Gleichviel, du bist willkommen!" Mit grausamer Wollust der Rache läßt sich der Khalif darauf von Schimr die Ermordung Husains bis ins kleinste schildern und fordert endlich im bacchantischen Stile persischer Zechlieder zum Freudentrunke auf — ein zweiter Nero.

Yazid, Schimr und die andern Sunniten sind überhaupt ungefähr so gezeichnet wie die Tyrannen in den christlichen Märtyrerakten, Husain und die Seinigen dagegen wie die christlichen Märtyrer selbst, als heldenmütige Dulder, voll des innigsten Glaubens und der zartesten Frömmigkeit, gottergeben, geduldig, standhaft bis zum unglaublichsten Heroismus. Die Tragik des Leidens, die sich in ihnen verkörpert, hat ein nahezu christliches Gepräge. Denn die Imâme werden zwar nicht gerade als eigentliche Erlöser aufgefaßt, die durch stellvertretende Genugthuung die Schuld der Menschheit sühnen, wohl aber als sittliche Helden, die im Leiden und durch das Leiden über alle Mächte dieser Erde triumphieren und sich dadurch bei Allâh ein Anrecht erwerben, zur Bekehrung der Ungläubigen, zum Siege des Islâms und zur Befreiung der Sünder von den ewigen Qualen der Hölle mitzuwirken[1]. Dieser Zug tritt wiederholt, besonders aber in den drei letzten Stücken zu Tage: „Bekehrung einer Christin zum mohammedanischen Glauben" (35.), „Bekehrung des Königs Kaniah" (36.) und „Die Auferstehung" (37.).

Eine vornehme Christin kommt auf einer Reise nach Kerbelâ, findet den Platz sehr einladend und will daselbst Ruhe halten; doch wie der Karawanenführer die Pflöcke einrammen will, um die Zelte zu errichten, springt Blut aus dem Boden hervor: es ist das Blut der schi'itischen Märtyrer. Da sie sich im Gebete zu Jesus wendet, erscheint ihr dieser selbst, offenbart ihr die Herrlichkeit Husains, Mohammeds und Fâtimahs und fordert sie auf, Mohammedanerin zu werden. In einer Traumvision erscheinen ihr dann die Erzengel Michael und Gabriel mit der Leiche Husains. Gabriel verheißt der Leiche im Auftrage Allâhs vier Privilegien: 1. daß alle Gebete an ihrem Grabe erhört werden, 2. daß alle wahren Imâme aus Husains

---

[1] Vgl. Haneberg, Die Verehrung der zwölf Imâme bei den Schiiten (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. II [1848], 72—95).

Stamm hervorgehen, 3. daß die Erde an ihrem Grab alle Krankheiten heilen, 4. daß alle Wallfahrer zu ihrem Grabe ein zweifaches Leben erlangen sollen. Darauf bietet sich Husains Leiche an, tausendmal ihren Kopf einzusetzen, um die Anhänger Mohammeds am jüngsten Tage von ihren Sünden zu erlösen.

Die Bekehrung des christlichen Königs Kaniah geht etwas unsanfter vor sich. Derselbe läßt schi῾itische Unterthanen, die den Tod Husains im Festmonat Muharram durch Selbstpeinigungen feierten, zur Strafe geißeln und in den Kerker werfen. Während den Gefangenen Husain und Fâtimah erscheinen, um sie zu trösten, sendet Husain dem König eine Schar Quälgeister aus der Hölle, die ihn so lange ängstigen und peinigen, bis er mürbe wird, aus Höllenfurcht dem Christentum abschwört und den Verehrern Husains Genugthuung widerfahren läßt.

Im Schlußstück bläst der Engel Sarâfil (Isrâfil) auf Befehl Gottes die Posaune des Gerichtes. Beim zweiten Posaunenschall fordert Gabriel den Hüter des Paradieses auf, die himmlischen Wohnungen für die Seligen zu bereiten. Die Vorhänge öffnen sich, und es erscheint die Pracht und Herrlichkeit des Paradieses, nach mohammedanischen Begriffen als Harem und Wonnegarten zugleich. Auch die Hölle wird bereit gemacht und das ewige Feuer angezündet. Beim dritten Posaunenschall gerät das ganze Weltgebäude in Aufruhr und Schrecken. Die Toten stehen aus ihren Gräbern auf — Jakob, Joseph, Abraham, Ismael, David, König Salomo, Noah. Alle rufen kläglich Gott um Erbarmen an, während Mohammed und ῾Ali von Gabriel aus dem Paradies herausgerufen werden, um beim Weltgericht den Vorsitz zu führen. Mohammed besteigt die Kanzel. Die Gerichtsbücher werden aufgethan, die Sünder von den Gerechten geschieden. Die Sünder flehen um Erbarmen, werden aber von dem Gerichtsschreiber abgewiesen. Sie wenden sich an Mohammed. Dieser bittet für sie, doch vergeblich. Er ruft nun Hasan zu Hilfe, dann der Reihe nach die andern schi῾itischen Märtyrer: ῾Ali, Fâtimah, Husain, dem noch die Pfeile im Körper stecken, Kâsim, ῾Abbâs, das Kind ῾Ali Akbar. Über dem seligen Wiedersehen vergißt Mohammed ganz das Weltgericht. Auf Husains Fürbitte erhält Mohammed die Schlüssel des Paradieses. Dieser, nicht weniger edelmütig, giebt den Schlüssel an Husain zurück:

„Geh du hin und befreie aus den Höllenflammen einen jeden, der während seines Lebens eine einzige Thräne um dich vergossen hat, jeden, der dir in irgend einer Weise geholfen, jeden, der zu deinem Grabe gepilgert, jeden, der Trauerverse über dich geschrieben hat. Führe sie alle insgesamt mit dir zum Paradiese."

Und so gehen denn zum Schluß alle schi῾itischen Sünder in das Paradies ein, während sämtliche Ungläubige in der Hölle braten.

In diesen Stücken haben wir den mohammedanischen Geist vor uns, nicht wie er sich vielfach abgeschwächt, pantheistisch verwässert und mystisch überzuckert in den persischen Dichtern widerspiegelt, sondern wie er noch heute in den breiten Volksmassen Persiens und anderer mohammedanischer Länder weiterlebt. Denn die Ansicht, daß die altheidnischen Gebräuche in Babylonien vielleicht nie ganz ausgestorben, die Festzüge zu Ehren Hasans und Husains von dem altbabylonischen Tammûzkulte (verwandt mit der ägyptischen Osirisklage) abzuleiten seien, läßt sich jedenfalls auf den Inhalt dieser Volksschauspiele nicht ausdehnen[1]. Das religiös-poetische Element darin stammt, wenn auch noch so sehr umdunkelt, aus abgerissenen Trümmern christlicher Erinnerung, die teils schon im Korân enthalten sind, teils durch abgefallene Christen in die Volksüberlieferung übergegangen sein mögen. Was die schi'itische Legende hinzugefügt, zeugt von geringer poetischer Erfindungskraft, trägt aber den deutlichen Stempel eines düstern Fanatismus, der prüfungslos das Christentum von vornherein abweist und verdammt, eines unersättlichen Racheburstes, der seine Gegner bis an den Thron des ewigen Richters verfolgt, einer blutigen Grausamkeit, die noch im Angesicht des Paradieses in den grauenhaften Erinnerungen der alten Religionskriege zwischen Schi'a und Sunna herumwühlt, einer engherzigen propagandistischen Wut, welche die dürftigen Überreste christlicher Überlieferung, die der Islâm in sich aufgenommen, zum unheimlichen Zerrbilde entstellt.

Dem blutigen, fanatischen Charakter dieser Volksdramen entsprechen auch die Festzüge, durch welche ihre Aufführung eingeleitet wird. „Mit bloßen Worten", so sagt ein neuerer Reisender, der am 17. September 1888 einem solchen Festzug in Nakhitschewan (Armenien) beiwohnte[2], „läßt sich das Grauenhafte dieser Scene nicht beschreiben. Jedes Dorf der Umgegend zieht der Reihe nach um den Platz. Die ‚Märtyrer' sind mit langen weißen Gewändern bekleidet; ihr Kopf ist frisch rasiert. Mit der linken Hand bilden sie eine Kette, während sie in der freien rechten Hand einen spitzen Säbel halten, der gegen das Gesicht gewendet ist. Mit diesen Säbeln schneiden sie sich in den Schädel und schreien dabei aus vollem Halse: ‚Wah Hussein, Schâh Hussein, Hussein, Hassan.' Es ist eine schreckliche Scene.

„Das Blut fließt wirklich in Strömen und verhüllt die Gesichter, so daß nichts weiter zu sehen ist als das Weiße der Zähne bei sehr weit geöffnetem Munde. Der Anblick ist empörend, und es ist unbedingt erforderlich, daß der Zuschauer alle seine Energie aufbiete, um dieses schreckliche Schauspiel noch weiter betrachten zu können.

---

[1] B. D. Erdmans, Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes (Zeitschrift für Assyriologie, herausgeg. von Prof. Bezold IX [1894], 280).

[2] P. Müller-Simonis, Durch Armenien, Kurdistan und Mesopotamien (Mainz 1897) S. 56. 57.

„In dem Maße, wie sich die Prozession entfaltet, steigert sich auch der Fanatismus, und die Unglücklichen ritzen sich die Haut in der schrecklichsten Weise, so daß das Blut auf ihre weißen Gewänder und den Boden herabfließt, wobei es von den Anwesenden mit wahrer Verehrung aufgefangen wird. Türkische Priester haben die Aufgabe, über die größten Fanatiker zu wachen, damit sie sich nicht wirklich umbringen. Wenn schon viel Blut geflossen ist, verbindet man den Kopf der am meisten Erschöpften; aber diese sind von dem Blute wirklich trunken und fangen oft ernstlich Streit mit denen an, die sie am Selbstzerfleischen verhindern, und kaum sehen sie sich ungehindert, als sie auch wieder ihr höllisches Werk von vorne beginnen. Kleine Kinder im Alter von sechs bis acht Jahren begleiten diese Rotten und üben sich bei diesem ‚Feste' zum erstenmal in den Waffen.

„Nach den ‚Märtyrern' kommen Rotten, die dicke Knüttel in den Händen schwingen und dabei greuliche Flüche ausstoßen; mit ihnen zugleich erscheinen die Büßer. Der eine und andere von diesen ist halb entkleidet und zerreißt sich den Rücken mit Ketten, an denen sich Haken befinden. Die andern der Büßer haben nur die Brust entblößt und schlagen sich fortwährend mit der rechten Faust gegen dieselbe, indem sie das nämliche Gebrüll erschallen lassen wie die ‚Märtyrer'. Dabei zeigen sie eine solche Ausdauer, daß sie schließlich im stande sind, sich die Haut vollständig von der Brust abzuziehen.

„Der erste Teil des Umzugs ist beendet. Es folgt jetzt die symbolische Prozession; Puppen stellen die Opfer von Kerbelá dar, ebenso folgen Darstellungen der Gräber u. s. w.

„Beim Erscheinen dieser Prozession verdoppelt sich der Fanatismus. Mehrere der unglücklichen ‚Märtyrer' fallen vor Erschöpfung nieder. Alle Anwesenden, die Männer nicht ausgenommen, begrüßen diesen Aufzug mit einem schrecklichen Wimmern. Es ist leider nicht möglich, dem Leser ein schwaches Bild der Wirklichkeit zu liefern; denn dieses Schauspiel spottet jeder Beschreibung. Ohne Übertreibung kann ich versichern, daß auch die Erinnerung daran mich lange wie ein Schreckbild verfolgt hat."

Fünftes Buch.

Die kleineren Literaturen islamitischer Völker.

Erstes Kapitel.

Die türkische Literatur.

Wie das osmanische Reich die religiöse und politische Erbschaft des arabischen Khalifats übernahm, so haben die Türken auch jene der arabischen und persischen Literatur angetreten. Ihr Name hat sich darum für uns Abendländer bis zu einem gewissen Grade mit jenem des Islâms verschmolzen. Diese Zusammengehörigkeit rührt indes erst aus der zweiten Hälfte des Mittelalters her, seit welcher Zeit die Osmanen oder Türken das leitende Volk unter den Bekennern des Mohammedanismus geworden sind.

Tu-kün nannten die Chinesen ein mächtiges Nomadenreich, das im 5. Jahrhundert zwischen dem Irtysch und Jenissei entstand, dessen Vorfahren, die Hiung-Nu, ursprünglich im Norden und Westen Chinas wohnten. Als Türk erscheint dasselbe Volk in den persischen Überlieferungen; Stämme desselben müssen in früher Zeit durch die turanischen Steppen bis zum Kaspischen Meer gedrungen sein. Im 8. Jahrhundert entstand unter ihnen das Reich der Uiguren, das vom Baikalsee bis zum Gelben Fluß reichte. Durch neue Völkerbewegungen von Osten her wurden indes die eigentlichen Türken nach Turan gedrängt und überfluteten von hier aus erst das nördliche Persien, dann Kleinasien und die Balkanhalbinsel und bedrohten endlich nach dem Fall von Konstantinopel auch die europäische Welt mit dem Lose neuer Barbarei.

Ethnographisch gehören die Türken mit den finnischen Völkern zu jener größeren Völkerfamilie, welche man früher als tatarische oder turanische bezeichnete, heute aber gewöhnlich die ural-altaische nennt[1]. Ihre Sprachen zerfallen in fünf Gruppen, von denen zwei, die finnisch-ugrische und die samojedische, dem Uralgebiete angehören, die drei andern, die tungusische, die mongolische und die türkische, dem Gebiete des Altai. Die türkische Sprache selbst teilt sich wieder in einen Schwarm von Dialekten, von denen drei schon

[1] The Ugor Branch of the Ural-Altaic Family of Languages by *Theodor Duka* (Journ. of the Royal Asiatic Society of Great Britain XXI [1889], 583 ff.). — A. Gießwein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft (Freiburg i. Br. 1892) S. 69. 70. — W. Radloff, Versuch eines Wörterbuchs der Türkischen Dialekte. Liefer. 1—4. St. Petersburg 1888—1896.

in älteren Schriftdenkmälern erhalten sind. Das älteste dieser Denkmäler ist das Kudatku Bilik, im Jahre 1069 verfaßt und noch in einer Handschrift von 1439 vorhanden. Die uigurische Schrift hat sich aus der syrischen entwickelt und stammt wahrscheinlich von nestorianischen Glaubensboten, die viel früher nach Ostasien gedrungen waren; die Sprache entspricht den östlichsten Dialekten. Die früheste Probe der westlichen Dialekte bildet der Codex Comanicus vom Jahre 1303. Von den Süddialekten sind Grabinschriften aus dem 8. und 9. Jahrhundert erhalten, sowie ein paar seldschukische Verse im Rebâb-Nâmeh [1].

Aus der uigurischen Schriftsprache entwickelte sich das sogen. Osttürkisch (oder Tschagataisch), in welchem nur wenige Schrifterzeugnisse vorhanden sind, wie die Werke des Mir Ali Schir (gest. 1500), die Selbstbiographie des Sultans Bâber, die „Scheibaniade", und die „Geschichte der Mongolendynastien" von Abû-'l-Ghâzî [2].

Wahrscheinlich aus Bokhara oder den Khanaten stammt die älteste bis jetzt bekannte türkische Bearbeitung der Geschichte vom ägyptischen Joseph (in vierundzwanzig Gesängen), wie sie sich aus dem Arabischen in Persien eingebürgert hatte und außer von Firdûsî damals schon von mehreren persischen Dichtern behandelt worden war [3]. Daß der türkische Bearbeiter das Gedicht Firdûsîs kannte, ist unzweifelhaft. Die Sprache stimmt in den Hauptzügen mit der uigurischen überein. Der Dichter heißt ʿAli, und das Datum giebt er zum Schluß in folgenden Versen an:

„Nach Erlangung der Hilfe und des Beistandes des Herrn hat am 30. Redscheb Dschelleb im Jahre 630 (d. h. also 1233 n. Chr.) meine Wenigkeit dieses Buch abgefaßt.

„Ich weiß, daß von Gott mir das Gelingen, die Hilfe, das Verstehen und die Kraft verliehen sind; meinem Gotte bin ich dankbar für dasjenige, was er mir hat angedeihen lassen. Das Buch habe ich abgefaßt und beendigt. Möge es uns und euch nützen, sage ich dazu."

---

[1] Vambéry, Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilik. Leipzig 1870. — Codex Comanicus, herausgeg. von Graf Kuun. Pest 1881. — Radloff, Zum Kudatku Bilik (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. LII, 289); Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. St. Petersburg 1894—1895. Neue Folge 1897. — O. Alberts, Aristotelische Philosophie in der türkischen Literatur des 11. Jahrhunderts. Halle 1900 (beschränkt sich auf wenige Reminiszenzen, die durch islâmische Tradition in das Kudatku Bilik gekommen). — Wickerhauser, Seldschukische Verse (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XX, 547).

[2] Vambéry, Tschagataische Sprachstudien. Leipzig 1867; Die Scheibaniade. Budapest 1885.

[3] „. . . poema de Iosepho Patriarca totum tetrastichis compositum, quorum unumquodque in particulam *imdi* (igitur) exit. Oratio rudis est et infantiam poeseos turcicae sapit. Versus aut nullo aut liberrimo metro decurrere videntur" (Fleischer im Dresdener Museums-Katalog Nr. 419).

Etwa achtzig Jahre jünger, vom Jahre 710 d. H., ist die Prophetengeschichte von Rabghuzi, die ebenfalls aus eifrig-mohammedanischen Kreisen stammt [1].

Aus den Süddialekten gingen zwei Schriftsprachen hervor, jene von Ādherbaidschān, welche bei den Türken im Kaukasus und in Persien in Gebrauch ist, und die osmanische, welche sonst im ganzen osmanischen Reich zur Geltung kam und einfachhin die türkische genannt wird [2].

Wie unter den Ghaznaviden das Persische die Hofsprache der türkischen Sultane und die Sprache der gebildeten Türken wurde, so blieb sie es unter den Seldschuken. Das Türkische galt für grob und bäuerisch, und die Dichter mußten persisch dichten, um Anerkennung und Geld zu gewinnen. Nur langsam brach sich das Türkische als Literatursprache Bahn, und bis zum 16. Jahrhundert ist noch nicht viel an Literaturerzeugnissen vorhanden; aus dem 14. Jahrhundert das „Falkenbuch" (Bâz-Nâmeh), der mystische Diwân des Aschik (gest. 1332), das Iskender-Nâmeh des Achmadi (gest. 1412) und die sûfischen Dichtungen des Nasîmi, der 1417 wegen Freigeisterei hingerichtet wurde. In Stoff wie Form kennzeichnen sich diese Werke als Nachbildung aus dem Persischen. Nachdem aber einmal solche Nachahmungen Gnade gefunden, wurden die Dichter zahlreich wie der Sand am Meere. Von 1500 an bis auf seine Zeit zählte schon Hammer 2200, heute werden sie auf 3000 geschätzt. Nicht bloß professionelle Dichter, Gelehrte und Lustigmacher gaben sich ans Verseschmieden, sondern auch Frauen, hohe Hofbeamte, Generale, Prinzen, Wezire und selbst Sultane. Es herrschte unter ihnen jedoch fast keine selbständige Erfindung und Thätigkeit. Die meisten arbeiteten nach arabischen oder persischen Vorlagen und bildeten dieselben oft bis ins kleinste nach, oder verdarben dieselben auch wohl, indem sie durch Bombast und echt orientalischen Wortschwall, Übertreibungen und Geschmacklosigkeiten aller Art sie zu übertreffen suchten. Die relative Blütezeit fällt mit der höchsten Glanzperiode des türkischen Reiches unter Suleimân II. (1520—1566) und seinen nächsten Nachfolgern zusammen.

Lâmi'i (gest. 1531), einer der fruchtbarsten, bearbeitete die persischen Epen „Wâmik und Asrâ", „Wis und Râmin", „Absal und Selmân" und das

---

[1] Houtsma, Ein alttürkisches Gedicht (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLIII, 69—98).

[2] *Toderini*, Letteratura turchesca. 3 voll. Venezia 1787, und ihre Bearbeitung durch Hausleutner sind veraltet. — G. v. Hammer-Purgstall, Geschichte der osmanischen Dichtkunst. 4 Bde. Pest 1836—1838; ders. bei Eichhorn, Geschichte der Litteratur. III. Bd. Göttingen 1810 und 1812. — *Dora d'Istria*, La poésie des Ottomans. 2e éd. Paris 1877; La poésie des nations turques (Revue Britannique 1878, no. 12). — *E. J. W. Gibb,* A History of Ottoman Poetry. Vol. I. London 1900.

„Ferhâd-Nâmeh". Fasli (gest. 1563) entwickelte in seinem „Gül u Bülbül" die bei den Persern zahllose Male wiederkehrende Liebe der Rose und Nachtigall zu einer poetisch angehauchten, aber unendlich breiten Allegorie. Als der größte der Lyriker gilt Bâqî (1526—1600)[1]. Sein Biograph Hasan Tschelebi spendet ihm u. a. folgendes Lob:

„Er ist von den Größten unter den Dichtern und den Trefflichsten unter den Beredten, sowie von den Musterhaftesten unter den Gelehrten. Er ist die Vorrede des Diwânes der Vollkommenheit, der Index auf der Vorderseite der Schönheit der Rede, ein Dichter Gesellschaften erleuchtend und Spitzfindigkeiten abwägend, ein Zauberer im zierlichen Ausdrucke unterrichtet, Gasele singend; Sultân der Dichter der Länder Rûms, ja Chosreu und Châkân der Versemacher jedes Landesgebietes. Held auf dem Schlachtfelde des Wissens und der Erkenntnis und Chosreu der Welteroberer der Region der Dichtung; unter den reimenden Sprechern und zauberspurigen Zungenfertigen das Anfangsgasel des Diwânes der Wohlredenheit und der königliche Vers (das Schâh-beit) des Sammelbuches der Beredsamkeit; seine dem Herzen angenehmen Gedichte sowie seine Worte ohnegleichen sind Gegenstand von Selmâns Eifersucht und Zuheirs Neid. . . . Seine perlenregnenden Gedichte sind dem fließenden Wasser gleich klar und fließend, und die Jungfrauen seiner Gedanken sind von Roheit und Schwäche wohlbehalten und frei. Da seine unersetzlichen Gasele in der ganzen Welt verzeichnet und seine durch Klarheit definierten Verse weltberühmt sind, was bleibt nun noch zu machen übrig?"

Ein anderer Lobredner Bâqîs, Abû-'s-sûnd Efendi, der Vorsitzende der 'Ulemâ und „der Wohlredendste der Wohlredenden", sagt von ihm in Versen: „Der Braut der Welt (d. h. der Zeit) mache ich dein Lob zum Halsschmuck. Perlen sind die kostbaren Worte, Faden die feine Phantasie. Die Leichtigkeit meiner Worte, die Klarheit meiner Gedichte fließt wie Wasser. Sie hat die Herzen alle geneigt gemacht. Modulierte eine Nachtigall auf der Wiese meiner Worte, so käme das leicht rutschende Wasser und küßte vor ihr den Boden."

Die „perlenregnenden" Gasele Bâqîs sind nun weder in diesem Zeit und Welt übertrumpfenden Stil gehalten, noch auch sein völliges literarisches Eigentum. Denn nach Inhalt und Form sind sie Hâfiz nachgebildet. Dies nun mit Geschick zu thun, setzte allerdings poetischen Geist, ein feines Formgefühl, tüchtige Kenntnis beider Sprachen und große, dichterische Sprachgewandtheit voraus; doch die Nachdichtung gewinnt nie die volle Bedeutung der Ursprünglichkeit, und der Kreis dieser Lyrik ist ein so enger, daß es der türkischen Lyrik nicht zum Lobe gereicht, in ihr gerade das Höchste und Beste vollendet zu haben, was überhaupt in dieser Sprache geleistet worden ist.

Da wird geklagt und gejammert, daß die Welt so eitel und unbeständig sei, eitel Tand, ein Markt von Ungerechtigkeit. Gegen den Poeten hat sie

---

[1] Dvořák, Bâķi als Dichter (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLII, 560—586).

sich ganz besonders stiefmütterlich erwiesen. Sein Herz ist dornenwund, sein Auge thränenvoll. Der Kummer läßt ihn nicht aus seinen Pantherklauen, das Unglück malt ihn bunt wie einen Leoparden. Aber Bâqî schert sich nicht darum. Zum Ärger und Spott der Welt ergiebt er sich dem Wein und der Lust. Das ist seine Bestimmung von Ewigkeit her, sein Fermân fürs Leben. In hundert Variationen, aber doch in betäubender Eintönigkeit, erschallt nun der Ruf: Ergieb dich der Lust und dem Weintrinken! Mit Entsagung und Ruhe ist nichts anzufangen. Wein und Weinhaus sind ihm die liebsten Gefährten, sein Morgenrot, seine Königskrone, Rose und Nachtigall, die höchste Weisheit des Lebens, Quell und Symbol der gemeinsten Sinnenlust, die in allen Tonarten des Gefühls, in den bezauberndsten Naturbildern, seufzend und schmollend, jauchzend und jammernd, liederlich und überschwenglich pathetisch — als das Einzige und Ewige, als die Liebe selbst gefeiert wird. An eine wirkliche edlere Liebe ist dabei nicht zu denken. Denn die „Mondgesichter" sind so zahllos, daß das Herz nicht genügte, auch wenn man es zerstückelte. Der Vogel des Herzens flattert von einem Zweig zum andern. Von Liebesqual gefoltert, wandert der Dichter unstet von Ort zu Ort, als ewiger Spitalheld seiner Leidenschaft, und kann er sie nicht büßen, dann nimmt er wieder seine Zuflucht zu der allgemeinen Panacee — dem Wein.

Über den Gesichtskreis des Harems und der Weinstube geht diese Poesie nie hinaus, und es gereicht darum modernen Dichtern nicht eben zur Ehre, wenn sie sich gleich Bâqî, dem Türken, Hâfiz zu ihrem Vorbild und Ideal erkoren.

Etwas würdigere und bedeutsamere Töne schlägt Bâqî in seinen Kassiden an; aber wie seine arabischen und persischen Vorgänger vermochte auch er sich nicht der orientalischen Vorliebe für überflüssigen, übertriebenen und geschmacklosen Redeprunk zu entziehen. Das verdirbt ein wenig auch seine „Elegie auf Suleimân II.", den Prachtliebenden, wohl sein merkwürdigstes Zeitgedicht, das in dem glänzendsten und gewaltigsten aller türkischen Großherren zugleich die siegesstolze Kraft, Pracht und Herrlichkeit des einstigen osmanischen Reiches zum Ausdruck bringt und seine Vergänglichkeit, Barbarei und Geistesarmut. Sie zerfällt in drei Teile: 1. eine Mahnung an Ehrgeizige und Ruhmsüchtige, sich an dem Lose der gewaltigen Fürsten ein Beispiel zu nehmen; 2. Lobpreisung Suleimâns; 3. Kompliment und Segensspruch für seinen Nachfolger Selim I.[1]

O du, den Ruhm und Ehre im Netz gefesselt hält,
Solang du lustig wirkest im raschen Strom der Welt,
Denk an den Tag den letzten, da stirbt dein Lenzeslicht,

[1] Dvořák a. a. O. S. 575—586.

Zum dürren Laub sich wandelt dein blühend Angesicht,
Dein Wohnsitz wird die Erde, der Hefe gleich und fahl.
Des Schicksals Stein zerschmettert dir jäh der Lust Pokal.
Ein Mensch ist, wer bewahret das Herz sich spiegelrein;
Nährst Tigergroll du heimlich, wie willst ein Mensch du sein?
Wie lang hält Schlaf umfangen dein säum'ges Augenlicht?
Trifft dich das Los des Königs, des löwenmut'gen nicht?
Vor seines Schwertes Glanze der Ungar beugt das Haupt,
An seines Säbels Wellung der Franke hat geglaubt.
Dem königlichen Reiter ward in des Siegs Gedräng,
Wie seinem Roß die Reitbahn, die weite Welt zu eng.
Huldvoll sein Haupt er neiget, so frisch, so rosenfein,
Der Menschheit Schutzherr bettet im Sarg den Edelstein [1].

Zu einer eigentlichen höheren Epik und Dramatik sind die Türken ebensowenig gelangt als die Araber; dagegen haben sie vieles aus der Epik der Perser und namentlich aus der Erzählungsliteratur der Perser und Araber bei sich aufgenommen; so das „Papageienbuch“ (Tûtî-Nâmeh), „Kalilah und Dimnah“ (als Humâjûn-Nâmeh) und die sehr beliebte „Geschichte von den vierzig Wezîren“, die Scheikh-Sâde aus dem Arabischen übersetzte. Aus dem Osttürkischen stammt der Volksroman „Die Fahrten des Sajjid-Batthâl“. Westtürkisches Originalprodukt dagegen ist der türkische Eulenspiegel oder die ziemlich starken und derben Schwänke des Meisters Naçr-ed-din (Latâi'f-i-Chodscha Naçr-ed-dîn) [2].

Als den größten ihrer neueren Dichter bezeichnen die Türken den Sûfi Ghâlib (1757—1814); sehr angesehen ist auch der „Dichterfürst“ Pertew Paschah (gest. 1836) und die Dichterin Leila, welche ebenfalls dem Anfange des 19. Jahrhunderts angehört.

Die türkische Theologie, Philosophie und Rechtsgelehrsamkeit schließt sich an den Korân an, und zwar viel enger und strenger, als es zuletzt bei den Arabern und Persern in der Glanzzeit des Khalifats der Fall gewesen. Kein

[1] „Daß sich jedoch auch in Bâkis Poesie manches findet, was über die Grenzen der türkischen Poesie hinausreichend den hervorragenden Dichtungen anderer Völker an die Seite tritt, beweist das gewiß kompetente Urteil Fleischers über Bâkis ‚aufrichtig gefühltes und tief empfundenes‘ Trauergedicht auf den Tod seines Gönners, Sultan Suleimâns des Gesetzgebers, nach welchem dieses Gedicht allein hinreichend ist, um daraus zu ersehen, ein wie großer Dichter Bâki gewesen sei. Und ein ähnliches Urteil kann mehr oder weniger von den meisten der Bâkischen Kassiden gefällt werden“ (Rudolf Dvořák, Ueber eine zu veranstaltende Ausgabe des größten türkischen Lyrikers Bâki (Actes du VIII^e Congrès intern. des Orientalistes I [Leide 1891], 475. 476).

[2] Über „Karagöz“, den türkischen „Kasperl“ vgl. G. Jacob, Türkische Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen. 1. Heft: Das türkische Schattentheater. Berlin 1900; Bekri Mustafa. Ein türkisches Hajâlspiel aus Brussa, in Text und Übersetzung (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. LIII, 621—632).

freier oder thatkräftiger Denker vermochte die Schranken dieser einseitigen und engherzigen Schulbildung zu durchbrechen, welche die ʿUlemâ mit unerbittlicher und fanatischer Strenge hüteten. Trotz stetem Verkehr mit dem christlichen Abendlande sind die Türken deshalb mehr oder weniger auf jenem Bildungsgrade stehen geblieben, den sie bei der Eroberung Konstantinopels mit sich brachten, von den Abendländern mit Recht als Barbaren und als eine stete Drohung für die europäische Civilisation betrachtet, bis ein jahrhundertelanger Heldenkampf von seiten der Polen, Österreicher und Ungarn sie endlich in die Balkanhalbinsel zurückwarf. Wo sie unabhängig das Scepter führen, ist heute noch aller materielle Fortschritt im Rückstand und schmachtet auch alles Geistesleben kümmerlich dahin.

Am meisten Pflege fand noch das Gebiet der Geschichte. Wie die arabischen Helden und Eroberer wollten auch die türkischen ihre Waffenthaten und Abenteuer auf die Nachwelt gelangen lassen. Schon der furchtbare Timûr (oder Tamerlan, geb. 1336) schrieb Memoiren in osttürkischem Dialekt[1], die indes nur in persischer Übersetzung bekannt geworden. Sultan Bâber, der berühmte Kaiser von Hindûstân (geb. 1494, gest. 1531), hinterließ ebenfalls seine Denkwürdigkeiten in Tschagatai-Sprache[2]. Im Kiptschak-Dialekt schrieb Ibrâhim Chalifi das Leben des Eroberers Dschengis-Khân. Auf diese ältesten Anfänge folgten dann eine lange Reihe von Biographien, Chroniken und umfassenden Geschichtswerken. Das bedeutendste der letzteren sind die offiziellen „Annalen" des osmanischen Reiches, von Saʿd ed-din bis 1590 geführt, dann fortgesetzt von Nâʿima bis 1659 u. a. Achmed Lutfi Efendi behandelte die Jahre 1826—1832, Achmed Midhat Efendi die Zeit von 1855—1877. Daß diese Reichshistoriographen wie einst jene der Araber große Rücksicht auf ihren unumschränkten Herrn zu nehmen hatten, versteht sich von selbst. Der Stil der türkischen Geschichtschreiber ist durchweg geschraubt und gesucht; doch fehlt es ihnen nicht an nüchterner Verständigkeit, klugem Sinn für die Interessen des Reiches, stolzem Selbstgefühl für ihre einstige materielle Macht und auch nicht an Ausdrücken mohammedanischer Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit. In ihren geschichtlichen Schriften erscheinen deshalb die Türken weit weniger roh, ungebildet und abstoßend, als wir sie aus anderweitigen Zeugnissen genügend kennen.

---

[1] Sie gelten nicht für unecht, doch ist zweifelhaft, inwiefern er als Autor anzusehen. A. Müller, Der Islâm II (Berlin 1887), 269 ff. — Jähn, Geschichte des Kriegswesens (Leipzig 1880 ff.) S. 708 ff.

[2] Ähnliche Werke sind von den Persern Mirzâ Haidar und Schâh Tahmasp I. vorhanden. S. F. Teufel, Šâh Tamasp I. und seine Denkwürdigkeiten (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXVII, 113—125); Bâbur und Abû-l Fazl (ebd. XXXVII, 141—187); Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate (ebd. XXXVIII, 235—381).

Von all den dreitausend Dichtern der Türken verdient es nach dem Urteil der verläßlichsten Kenner „vielleicht" der einzige Bâqî, ganz in Europa herausgegeben und übersetzt zu werden[1]. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß auch Bâqis Werke vieles Minderwertige enthalten, während sich aus andern türkischen Dichtern allenfalls ein ähnliches günstiges Bild zusammenstellen ließe, wie es Schack von den spanisch-arabischen Dichtern entworfen hat. Redhouse hat das nicht ohne Glück versucht[2]. Die von ihm gesammelten Stücke bekunden wirklich dichterischen Geist, ein feines Formgefühl, eine an der persischen Kunstpoesie geschulte Technik und sogar mitunter einen Anflug von Idealität. Kräftigsten Schwung atmet z. B. die poetische Verwünschung des Dichters Fazlî (gest. 1563):

Fall nieder, hehrer Himmelsdom,
Stirb, Sonne, fort vom blauen Zelt,
Stürzt, ihr Jahrszeiten, aus den Reih'n,
Brich aus den alten Fugen, Welt!

Zahlloses Sternenheer, entflieh,
Umdunkle, Mond, dich unverweilt,
Ihr Wolken, weint in Regenflut,
Ihr Donner rollet, brüllet, heult!

Zersprenge, Dämm'rung, Brust und Herz,
Tauch, Morgen, dich in blut'ge Pracht,
Hüll dich in Trauer und umgieb
Mit Leichentüchern dich, o Nacht!

Die folgende Liebesklage „Baum und Bach" stammt von ʿIzzet Molla, der unter Mahmûd II. Vizekanzler des osmanischen Reiches war, 1823 in Ungnade fiel und nach Keschân verbannt wurde, wo er ein langes Gedicht „Der Dulder" (in mehr als 7000 Doppelversen) hinterließ. Auch sein Sohn, der berühmte Minister und Großwezir Fuʾâd Pascha (gest. 1869 zu Nizza) versuchte sich gelegentlich in Versen.

---

[1] „Und wenn Hammer Bâki vielleicht den einzigen türkischen Dichter genannt hat, der verdient, ganz in eine europäische Sprache übersetzt zu werden, so nennen wir Bâki einen von den wenigen türkischen Autoren, welcher in einer europäischen Ausgabe zu erscheinen verdient, vielleicht der einzige neben dem Humâjûn-Nâme" (Rudolf Dvořák, Über eine zu veranstaltende Ausgabe des größten türkischen Lyrikers Bâki (Actes du VIII[e] Congrès intern. des Orientalistes I [Leide 1891], 477).

[2] *J. W. Redhouse,* On the History, System and Varieties of Turkish Poetry, illustrated by selections in the original and in English paraphrase etc. London 1879. — Proben türkischer Volkspoesie von *J. Kunós,* Chansons populaires turques (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. LIII, 233—255); E. Littmann, Türkische Volkslieder aus Kleinasien (ebd. LIII, 351—363).

Reich flossen meine Thränen, da ich das Bild geschaut:
Wie auf den grünen Matten ein Bächlein sprudelt traut;
Es strudeln und es murmeln die Fluten hell und rein
Um einen Baum im Kreise, der muß sein Liebchen sein.

Seitdem zum heut'gen Tage, sobald der Lenz wird wach,
Muß immer ich gedenken an Wiese, Baum und Bach.
Von Schmerz gepeitscht mußt' damals von Land zu Land ich gehn;
Das Bächlein schien zu ringen gleich mir in wilden Weh'n.

Wie grünem Holz im Ofen entquillt des Saftes Flut,
So strömten meine Thränen aus meines Herzens Glut.
Hast du das nie gesehen? Schau einen Herd dir an:
Ein Bild giebt dir die Asche, wie mir das Herz zerrann.

Ein rosig Mädchen war es, das schuf mir solche Pein,
Gleichgültig für mein Leiden. — So mag dem Holze sein,
Das brennend weint, — so jenem, der aus dem Wald verbannt.
Des Baches spotten beide, der höhnisch wird mißkannt.

Und doch, vielleicht das Bächlein wächst an zum Flutenheer,
Das Land, das sonst verloren, zu schirmen treu als Wehr,
Weit über alle Dämme floß einst mein Schmerz hinaus;
Dann ward es wieder Ebbe, es schweigt der Wogen Braus.

Ein grimmer Eisenfresser in Lenzesübermut,
Ein unterthäniger Bettler in heißer Sommersglut:
Schau, Dichter, wie das Bächlein zurück zum Quell sich schlingt,
Dein Lied und deine Feder unstet durchs Leben ringt.

In zwei längeren Gedichten hat ʿIzzet Molla auch das Lob der „Feder" (Kalâm) besungen, worin er sogar das Schöpferwort „Werde" von einer Seraphsfeder schreiben läßt, den Korân, die Überlieferung und die Dichtung auf die Feder zurückführt; doch wird der Schwung einzelner Strophen stark durch die reflexive Haltung anderer gedämpft. Es ist kein Zweifel, daß auch die neueren Türken Sinn für Poesie und wirkliche Dichter haben.

Wirft man aber einen Blick in Hammers vierbändige Anthologie, so gewahrt man bald, wie dieselben Ideen, Formen und Spielereien sich eintönig wiederholen, Moschee, Harem und Schlachtfeld den ganzen Ideenkreis erschöpfen. Etwas eigenartig Großes hat die türkische Poesie bis jetzt nicht geschaffen.

Zweites Kapitel.

Die Barden der Afghanen.

Als ein später Ausläufer der neupersischen Literatur ist die afghanische zu betrachten[1]. Die kriegerischen Stämme, aus denen das Volk der Afghanen erwuchs, gelangten erst zur Zeit des Mahmûd von Ghazna zu einiger Geltung. Eine größere Rolle spielten sie dann unter den mohammedanischen Sultanen, welche weiter nach Indien vordrangen und dort zeitweilig das Reich der Großmogule begründeten. Die Sprache (gewöhnlich Puschtu, wohl auch Pachtu, Puchtu oder Pakhtô genannt), nach Trumpp ursprünglich von einem indischen Prakrit stammend, nach Dorn, Lassen u. a. ein ostiranischer Dialekt, mischte sich im bunten Lagerleben zahlloser Raubzüge und Kriege, sowie durch die religiöse Übung des Islâms stark mit persischen und arabischen Bestandteilen, so daß heute, nach Burton, das Puschtu-Wörterbuch zu drei Viertel aus persischen und arabischen Wörtern besteht.

In ihren Sagen leiten die Afghanen ihre Abkunft von dem biblischen König Saul her, lassen aber auch den Propheten Mohammed Puschtu sprechen[2]. Zwar soll derselbe einmal, als Khaled ben Wâlid in seiner Gegenwart Puschtu sprach, geäußert haben, diese Sprache sei fürwahr ein Dialekt der Verdammten. Als aber Khaled das unfreundlich aufzunehmen schien, da rief er selbst auf afghanisch: Ghoshe lindâ râo-râ! „Bring mir Bogen und Pfeile!" Schriftliche Aufzeichnungen in dieser Sprache reichen jedoch nicht über das 15. Jahrhundert zurück, und selbständige Literaturbestrebungen scheinen erst aus der Zeit des mächtigen Kaisers Akbar von Delhi herzustammen.

Die wenigen Afghanen, die bis dahin Neigung zu literarischer Arbeit fühlten, schrieben persisch oder arabisch[3]. Ihre eigene Literatur ist deshalb

[1] *H. G. Raverty*, Grammar of the Pus'hto or Afghan Language. Calcutta 1854. London 1860; Selections from the Poetry of the Afghâns. London 1862. — *Burton*, Notes and Remarks on Dr. Dorn's Chrestomathy of the Pushtu or Affghan Language (Journ. of the Royal Asiatic Society. Bombay Branch III [1849], 58—69). — *A. Chodzko*, Chants Historiques de l'Afghanistan (Rev. de l'Orient. Juin 1855, p. 440—447). — Sprenger, Über Ravertys Grammar, Dictionary und Selections (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XVI, 783—790). — E. Trumpp, Die Verwandtschaftsverhältnisse des Paštô, zugleich eine Kritik von Ravertys Grammar of the Pustô (ebd. XXI, 10—155); Grammar of the Paštô or language of the Afghâns (Tübingen 1873). — W. Geiger, Die Sprache der Afghânen (Grundriß der Iran. Philologie I, 201—230).

[2] *Raverty*, Some Remarks on the Origin of the Afghan people (Journ. of the R. Asiat. Soc. Bengal Branch n. VI [1854], 550—588).

[3] Als Begründer des afghanischen Schrifttums wird ein gewisser Âchund genannt. „Daß Achund (ein Schüler des 'Aly Tirmidzy aus Bunâr) der erste war,

sehr arm; es giebt wenige Bücher, und diese sind nicht in zahlreichen Exemplaren vorhanden.

Zu den frühesten Erzeugnissen gehört wohl das „Machzan al-Islâm“, ein mohammedanisches Religionshandbuch in Versen, das Âchûnd Darwêzah in der Zeit des Kaisers Akbar (1556—1605) verfaßte und zu welchem Karymdâd, der Sohn des Verfassers, einen Kommentar (Tatimma) schrieb. Der Islâm ist darin nicht im alten strengen Sinn genommen, sondern im Sinne einer Sekte, die wohl ganz Khorâssân überflutet haben würde, wenn sie nicht auf strammen Widerstand gestoßen wäre. Ein ähnliches Werk, Khair al-Bayân, stammt von Pir-i-Raudhan[1], der vom Erzengel Gabriel selbst eine neue Offenbarung erhalten zu haben vorgab und um das Jahr 1542 bis 1543 eine starke Bewegung in Afghanistan erregte. Mit dem Korân blieb indes die arabische Sprache, wie bei den übrigen mohammedanischen Völkern, die Grundlage der kärglichen höheren Bildung. Nachdem die jungen Leute am Korân lesen gelernt, wurden sie zunächst durch Grammatik, Syntax, Rhetorik und etwas Philosophie zum eigentlichen Korânstudium vorbereitet und dann weiter in dasselbe eingeführt. Die es so weit nicht brachten, paukten sich das Nötigste auf persisch ein, während die unteren Schichten mit Puschtu vorlieb nahmen. Den meisten Afghanen war Schwert und Dolch anziehender als das Schreibrohr; nur wenige volkstümliche Häuptlinge wußten beide Neigungen zu vereinen. Das umfangreichste Puschtu-Werk in Prosa, das bis dahin bekannt geworden, ist indes ein mehrbändiger Korân-Kommentar, dem Afdhal al-dawla Bahâdur gewidmet.

'Abd-ur-Rahmân, der volkstümlichste der afghanischen Dichter, lebte als Derwisch in der Gegend von Peschâwár, hatte wegen seiner mystischen Richtung von seiten der orthodoxen Mohammedaner viele Anfechtungen zu erleiden und hinterließ einen Diwân von etwa sechstausend Bait (Doppelversen). Gleich ihm war auch sein Schüler Khwâdschah Mohammed Derwîsch, vom Stamme Bangasch, dessen Leben in die Zeit des berühmten Großmoguls Aurang Zeb fällt (1616—1707). Abd-ul-Hamid, der gegen 1732 starb, wegen der Feinheit seiner Diktion sogar von den Persern geschätzt und in günstigem Sinne

---

welcher das Puschtu zur Schriftsprache erhob, scheint aus dem Schluß des Machzan (al-islâm) hervorzugehen; denn er spricht dort von den Konsonanten, welche seiner Muttersprache eigentümlich sind, und setzt die wohl von ihm zuerst eingeführten Symbole dafür fest. Afghânistân war zur Zeit dieses frommen Gelehrten eine Çubâ von Hindustân, und es scheint, daß er von der geistigen Bewegung, welche am Hofe des großen Akbar herrschte, berührt wurde und sich bemühte, dem Volke die Dogmen des Islâms in der mystischen Auffassung jener Zeit in der Landessprache zugänglich zu machen“ (Sprenger in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XVI, 787).

[1] Der Name bedeutet „Verkündiger des Lichts“; eigentlich heißt er Bâzid.

„der Haarspalter“ zubetitelt, gehörte ebenfalls der mohammedanischen Geistlichkeit an. Mirzâ Khân, der „Ansar“, stammte von dem erwähnten Sektenstifter und Schwärmer Bâzid (oder Bâyazid), der sich Pir Rôshan nannte, und wurde deshalb ebenfalls von den strengen Anhängern viel verfolgt, selbst bei dem fanatischen Kaiser Aurang Zeb verdächtigt, um dessen Gunst gebracht und genötigt, Zuflucht bei Hindufürsten zu suchen; schließlich aber widerrief er seine früheren Ketzereien, unterwarf sich den strengen ʿUlemâ in Peschâwár und gelangte bei ihnen zu hohen Gnaden. Alle diese Dichter bewegen sich hauptsächlich in dem Anschauungskreis des persischen Sûfismus und bieten dem, der die persische Lyrik kennt, nichts wesentlich Neues. Doch herrscht bei ihnen im ganzen nicht jener liederlich-frivole Ton vor, der Hâfiz eigen ist. Manche ihrer Lieder atmen eine wirklich ernstere Frömmigkeit, eine tiefere religiöse Begeisterung, die, des eiteln Welttreibens müde, nach etwas Höherem und Bleibendem sehnend dürstet. Das gilt namentlich von einigen Gedichten des ʿAbd-ur-Rahmân[1]. In Bezug auf Schönheit der Form haben diese afghanischen Derwische die persischen Lyriker nicht nur mit Geschick, sondern selbst mit einer gewissen Mannigfaltigkeit und Selbständigkeit nachgeahmt, so gewandt wie die gefeiertsten europäischen Nachbildner derselben.

Eine viel eigenartigere Erscheinung ist Khuschhâl Khân, der kampfgewaltige Stammesfürst der Khattak, ein echter Afghane vom Scheitel bis zur Sohle. In einem Kampfe mit den Yûsufzi, einem der mächtigsten afghanischen Stämme, war 1640 sein Vater gefallen; er selbst, an Haupt und Knieen verwundet, wurde nun, trotz seiner Jugend, Stammeshaupt. Der Großmogul Schâh Dschehân bestätigte die Wahl, übergab ihm die Bewachung der königlichen Straße von Attak am Indus nach Peschâwár und schenkte ihm viele andere Beweise des höchsten Vertrauens. Doch unter seinem Nachfolger fiel Khuschhâl bald in Ungnade, wurde sieben Jahre zu Gwalior gefangen gehalten und vermochte das Rachegefühl nicht zu unterdrücken, das die lange und ungerechte Mißhandlung in ihm wachgerufen. Er scharte außer seinem Stamm auch den der Afrîdi um sich, erhob sich zum Angriff gegen die längst verhaßte Gewalt des Moguls und versetzte ihr in siebenjährigem Kriege die empfindlichsten Schläge. Auch andere Stämme traten in den Bund, der sich nunmehr die vollständige Verdrängung des Moguls aus Afghanistan zum Ziele setzte. Was den Plan vereitelte, war einerseits die alte Stammesfeindschaft der Yûsufzi gegen die Khattak, welche der kühne Häuptling auch in eigener Person nicht zu überwinden vermochte, dann die Schlauheit des Moguls Aurang Zeb, der selbst wider die rebellischen Stämme zu Felde zog, aber anstatt zu kämpfen, durch Gold und Versprechen einzelne

[1] Vgl. *Raverty*, Selections p. 5. 14. 44—50.

Führer gewann und so nach und nach den Bund sprengte. Zwei seiner treuesten Freunde verlor Khuschhâl durch den Tod, und so sah er sich schließlich völlig vereinsamt, legte die Führerschaft seines Stammes nieder und zog sich zu dem befreundeten Stamme der Afridi zurück, um dort friedlich der Poesie und dem Studium zu leben.

Doch Friede sollte ihm nicht beschieden sein. Nachdem sein Sohn Aschraf Häuptling geworden, fing ein anderer Sohn, Bahrâm, vom Vater seiner niedrigen Gesinnung wegen verabscheut, sofort Zwist an, der bald den ganzen Stamm in zwei Lager teilte. Sie stießen in verschiedenen Gefechten zusammen. Aschraf siegte und nahm Bahrâm gefangen, war aber in seinem Edelmut unklug genug, ihn zu begnadigen. Bahrâm begann (1681) alsbald neue Fehde wider seinen Bruder und lieferte ihn durch schmählichen Verrat in die Hände des Großmoguls, der ihn nach Bedschâpûr in Südindien bringen und daselbst nach zehnjähriger Gefangenschaft im Kerker sterben ließ. Der einzige Trost des Gefangenen war die Poesie, die er gleich seinem Vater pflegte. Auch von ihm ist eine Sammlung von Gedichten erhalten.

Der Stamm der Khattak wählte nun Afzâl (Afdhâl), den Sohn Aschrafs, zum Führer; doch Khuschhâl hielt den erst siebzehnjährigen Jüngling für zu schwach, um dem Hasse Bahrâms wirksam zu trotzen. Er riet ihm, sich zu dem befreundeten Stamm der Afridi zurückzuziehen. Darauf wandte sich Bahrâms Wut gegen den Vater selbst. Wiederholt machte er Mordanschläge auf ihn. Da diese vereitelt wurden, entsandte er den eigenen Sohn Mokarram mit Kriegsscharen, um sich des tapfern Khuschhâl, seines Großvaters, zu bemächtigen. Als der Greis ihnen aber selbst mit gezücktem Schwert entgegentrat, wagte keiner, ihn anzugreifen. Dafür ward Mokarram von dem entmenschten Bahrâm hart geschmäht und ein zweites Mal wider Khuschhâl ausgesandt. Wieder traf er den Großvater mit gezücktem Schwert, auf dem Gipfel eines Hügels kampfgerüstet; wieder wich er vor dem vatermörderischen Auftrag zurück. Da wandte sich Bahrâm an den Statthalter von Peschâwár: er könne jetzt leichten Kaufs den alten Löwen in seine Hand bekommen. Doch Khuschhâl erhielt rechtzeitig Kunde von dem schändlichen Verrat und floh zu dem Stamme der Afridi, wo er Schutz fand und nach so tragischem Lose friedlich starb, als freier Afghane in den heimatlichen Bergen, in seinem achtundsiebzigsten Jahre.

Inmitten all dieser Kämpfe und erschütternden Familientragödien fand der hochbetagte Stammesfürst noch Zeit, eine Menge Schriften zu verfassen über Religion und Recht, Philosophie und Moral, Medizin und Jagd, auch viele Gedichte und eine Selbstbiographie. Doch dachte niemand aus seiner zahlreichen, wahrhaft patriarchalischen Nachkommenschaft (er hatte siebenundzwanzig Söhne und mehrere Töchter) daran, diese zu sammeln, und so ist das

meiste verloren gegangen, was besonders in Bezug auf seine Selbstbiographie zu bedauern ist. Erhalten sind zwei romantische Epopöen (eine von viertausend, die andere von zweitausend Versen) und viele kleinere Dichtungen, die zwar wie jene den Einfluß persischer Vorbilder bekunden, aber doch durch Anspielungen auf seine merkwürdigen Lebensschicksale eine dramatisch fesselnde Anziehungskraft besitzen. Da herrscht nicht das eintönige Weinglas-, Nachtigallen- und Versgeklingel des Hâfiz. Wir haben einen urwüchsigen Kraftmenschen vor uns, wie die altarabischen Helden, einen orientalischen König Lear, der aber über der Verräterei des eigenen Sohnes nicht den Kopf verliert, sondern dem entmenschten Sprößling seinen Vaterfluch in zündendem Liede an den Kopf wirft, und ob auch fast von aller Welt verlassen, als Greis, mit dem Schwert in der Hand, ungebeugt und trotzig für die Ehre und Freiheit seines Volkes eintritt, wenn auch schmerzlich grollend über dessen Uneinigkeit, Geldgier und Käuflichkeit.

Sind auch vom Stamm der Menschen die Afghauen,
Sie treiben es wie Hindus und Brahmanen.

Da ist kein Geist, kein höh'res Sinnen, Streben;
In Händeln nur und dummem Streit sie leben.

Der Ahnherrn Worte nichts bei ihnen gelten,
Der Lehrer Weisheit nur für thöricht Schelten.

Steht einer auf, der Großes könnt' beginnen,
Auf seinen Sturz und Tod sie alsbald sinnen.

Im Hinterhalt sie boshaft sich belauern;
Drum ew'ge Fehde herrscht und Not und Trauern.

Ob zahlreich gleich Heuschrecken und Termiten,
Hat keiner sich noch andern Ruhm erstritten.

Ich und so viele, die verfolgt wir waren,
Wir sollten Schutz und Freundeshand erfahren.

Allein der Bruderzwist hat Kraft und Güte
Verschlossen uns mit feindlichem Gemüte.

Und doch, o Khuschhâl, danke Gott geschwind,
Daß freie Männer wir, nicht Sklaven sind!

Das dichterische Talent Khuschhâls vererbte sich auf mehrere Mitglieder seiner Familie. Aschraf Khân (geb. 1634), sein ältester Sohn und unglücklicher Nachfolger, sammelte im Gefängnis zu Bedschâpûr seine Dichtungen zu einem Diwân, der später mit seiner Leiche zu den Seinigen in die Heimat gelangte (1693). In erschütternden Klagen spricht er sein Leid über den erlittenen Verrat aus. Auch seinem Bruder 'Abd-ul-Kâdir (geb. 1652) war kein glückliches Los beschieden; da der Stamm der Khattak nach Aschrafs

Tod dessen Sohn Afzâl zum Häuptling erkor, ʿAbd-ul-Kâdir sich ihm nicht unterwerfen wollte, so wurde er mit zehn seiner Brüder und mehreren Söhnen hingeschlachtet und mit ihnen in einer Gruft begraben. Seine Übersetzung von Dschâmis „Jûsuf und Zalikhâ“ gilt für das vollendetste epische Musterstück in Puschtu-Sprache; er übersetzte auch zum Teil Saʿdis „Bûstân und Gulistân“, bearbeitete die rührende Liebesgeschichte von Adam und Durkhâna'i und hinterließ eine Sammlung kleinerer Gedichte, die großes poetisches Geschick bekunden. Kâzim Khân, genannt Schaidâ, ein jüngerer Sohn Afzâls (geb. 1722), wurde nach des Vaters Tod von dem ältesten Bruder schlecht behandelt, entwich deshalb, wanderte in der Welt herum, hielt sich längere Zeit in Kaschmir auf und kehrte erst in späteren Jahren wieder in die Heimat zurück, wo 1767 sein Diwân gesammelt wurde. Er enthält, wie der seiner Oheime, vorwiegend sûfische Lyrik. Diesen Charakter tragen auch die Gedichte eines andern fürstlichen Dichters, des Achmed Schâh, ʿAbd-Ali, der sich erst als Krieger und Feldherr unter dem persischen Eroberer Nâdir Schâh hervorthat, nach dessen Ermordung (1747) sich zum selbständigen König von Afghanistan aufwarf, 1751 Persien bis Nischâpûr, 1752 Kaschmir eroberte, 1756 in den Pandschâb vordrang und endlich 1761 sich ganz Hindustâns bemächtigte. Er begnügte sich jedoch, die indischen Fürsten zu seinen Vasallen zu machen, kehrte nach Kâbûl zurück und starb daselbst im Juni 1773. Seine Herrschaft reichte von West-Khorâssân bis an die Dschumnâ und vom Oxus bis an den Indischen Ozean.

Die Gedichte dieses gewaltigsten aller Afghanenfürsten, den man fast mit Mahmûd von Ghazna vergleichen kann, bilden einen Diwân von etwa fünftausend Versen. Die meisten Gedichte sind Liebeslieder, doch sehr edel und von anmutigster Zartheit. Es finden sich aber auch religiöse Stücke darunter, die von tiefem Ernste zeugen. Wer würde unter den folgenden gefühlsinnigen Zeilen einen länderstürmenden Sultan mit perlenstrahlendem Turban und edelsteinbesätem Krummsäbel vermuten?

Ach! daß dies süße Leben so kurz, so kurz nur währt,
Hinströmt gleich einem Flusse und nimmer wiederkehrt!

Warum nicht auf den Abschied lenkst du, o Herz, den Sinn,
Da doch so rasch im Fluge das Leben eilt dahin?

Warum bist du in Kummer so tief, mein Herz, getaucht?
Bald ist wie Windessäuseln dein Dasein ausgehaucht.

Paläste magst du bauen von wunderbarer Zier,
Doch mußt, erfüllt von Trauer, du alle lassen hier.

O Trauer, stete Trauer, die tief ins Herz mir brennt,
Daß liebe, treue Freunde so rasch das Schicksal trennt.

Des Frühlings zarten Blumen sind unsre Lieben gleich;
Es kommt die Glut des Sommers, sie welken, matt und bleich.

Das Scheiden, das ist Hölle, die Trennung Kohlenglut,
Die auf das Haupt des Treuen sich senkt in dichter Flut.

Wär's besser nicht, entfliehen der wandelbaren Welt?
Sie hat nicht Gut, nicht Freude, die scheidend man behält.

Wenn wir uns nie getroffen, gäb's jetzt ein Scheiden nicht:
So ist es dies Begegnen, das jetzt das Herz uns bricht.

Suchst Freundschaft du, befreunde dich mit Verlassenheit:
Das ist dein Los, du machst dir's mit eig'ner Hand bereit.

Die Freundschaft gleicht der Rose; doch fehlt der Dorn ihr nicht;
Spitz wird er, immer spitzer, bis tief ins Herz er sticht.

Doch, Achmed, laß das Trauern! Die Stunde ist noch dein.
Das Tamburin ertönet — ruft dich zum Stelldichein!

Außer den lyrischen Sammlungen der genannten Dichter besitzen die Afghanen auch noch mehrere romantische Erzählungen, vorwiegend in Versen, teils auch in Prosa, die meist aus persischen, arabischen oder indischen Quellen stammen, wie die Geschichte vom Schâh Bahrâm-i-Gûr (aus dem Persischen), die Geschichte von Saif-ul-Mulûk und der Fee Bady-ul-Dschemâl (aus den „Tausend und eine Nacht"), die Geschichte von Hir und Ranghá (aus dem Pandschâb), die Geschichte von Tamin-i-Ansâri (aus dem Arabischen). Die Geschichte von „Kuth-ud-dîn" dagegen trägt ein eigenartig afghanisches Gepräge.

Daß ein Leben, wie das des Khuschhâl Khân, reichen Stoff zu großartiger Epik und Dramatik geboten hätte, liegt auf der Hand. Auch hier war es wieder der Islâm, der eine höhere Literaturentwicklung unmöglich machte.

Drittes Kapitel.

Volkspoesie der altaischen Turkstämme.

Mit dem Türkischen sind wir so ziemlich an die Grenze der eigentlichen Literatursprachen gelangt. Denn schon innerhalb des osmanischen Reiches befinden sich weite Länderstrecken und ganze Volksstämme, wo von einer Literatur im strengen Sinne nicht mehr die Rede ist, wo wilde Krieger-, Jäger- und Hirtenstämme sich mit einer dürftigen Kenntnis des Korâns begnügen, wunderlicher Aberglaube, alte Stammesüberlieferungen und etwas Volkspoesie die Stelle eines höheren Geisteslebens vertreten.

Als ein Überrest älterer iranischer Bevölkerung hat sich das Volk der Kurden noch ziemlich zahlreich in der asiatischen Türkei (etwa anderthalb

Millionen) und in Persien (eine halbe Million), in kleineren Gruppen versprengt im transkaukasischen Rußland und in Afghanistan erhalten. Die ursprünglich indogermanische Sprache mischte sich im Lauf der Zeit mit arabischen, syrischen, türkischen und griechischen Wörtern. Sie klingt rauh, hat aber weniger Kehl- und Zischlaute als ihre Nachbarsprachen [1].

Als ältere Lieblingsdichter der Kurden werden genannt: ʿAli Hariri aus Harir (geb. 1009, gest. 1079), Scheikh Achmed, der Mollah von Dschisra (gest. 1161), Mohammed Fekii Teirân (1302—1376), Mula Ahmed, der Mollah von Bâte (1418—1495), Ahmed Châni (gest. 1652). Der letztere hat durch sein Liebesgedicht „Mem u Sin" (Mohammed und Seinab) am meisten Berühmtheit erlangt. Mohammed Fekii Teirân schrieb mehrere Erzählungen, darunter eine über das Roß des Propheten: „Worte des schwarzen Rosses", die sehr volkstümlich wurde.

An Reiterstücklein, Liebesabenteuern und wilden Kämpfen fehlt es diesen barbarischen Räubern und Halsabschneidern nicht. Mohammed, der kampflustige Araber, war der richtige Prophet für sie, sein Korân die ihnen am meisten entsprechende Religion. Sie nahmen es übrigens nicht zu genau damit. Auf ihre Faust und auf ihren Säbel verließen sie sich noch mehr als auf Allâh, und über den Geiz und die Habsucht der Mollahs machten sie sich unbedenklich lustig. Schöne Waffen und Kleider, schöne Pferde und Weiber waren ihre Hauptpoesie. Wie ihre Sprache sich mit den verschiedensten Bestandteilen mischte, mengten sich auch ihre Stammessagen mit Koránsprüchen, arabischen und persischen Geschichtchen, türkischen und syrischen Fabeleien. Etwas durchaus Selbständiges und Eigenartiges gestaltete sich dabei nicht. Doch pflanzten sich die bunten Erzählungen am Herdfeuer weiter, und die Volkslieder wurden als Wechselgesänge zur Hirtenflöte gesungen [2].

Unter den Turkomanen ostwärts vom Kaspischen Meer ist bis jetzt nur ein Dichter bekannt geworden, Machdûmkûli, ein Derwisch aus dem Stamme der Göklens, der um die Mitte des 18. Jahrhunderts lebte [3]. Er gehörte zu den Mitgliedern einer jener mystischen Bruderschaften, welche durch ganz Vorderasien hin, in den Städten wie in den Steppen, den Einfluß der schriftkundigen Mollahs und Kâdis mit ihren separatistischen Schwärmereien

[1] *Chodzko*, Études philologiques sur la langue Kourde (Journal Asiatique [Paris], 1857 p. 297 ss.). — P. Lerch, Forschungen über die Kurden. St. Petersburg 1857 und 1858. — *Jaba*, Recueil de notices et récits Kourdes. St-Pétersbourg 1860. — Ferd. Justi, Kurdische Grammatik. St. Petersburg 1880. Vorrede. — Dictionnaire Kourde-Français par *M. A. Jaba*, publié par ordre de l'Académie impériale des sciences par *M. F. Justi*. St-Pétersbourg 1879. — A. Socin, Die Sprache der Kurden (Grundriß der Iran. Philologie I, 249—286).

[2] Proben bei Wollheim-Fonseca II, 298—311 (nach Jaba und Lerch).

[3] H. Vambéry, Die Sprache der Turkomanen und der Diwan Machdumkulis (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIII [1879], 387—444).

bekämpften. Der östlichste Hauptsitz dieser Schwärmer war Bochâra, von wo viele aus ihnen sich weithin über Ostasien verbreiteten. Einer solchen Bruderschaft, und zwar derjenigen des Bahâ-ed-dîn Nakischbendi, hatte sich Machdûmkûli angeschlossen. Sein Stamm, einer der friedlichsten unter den Turkomanen, zeichnete sich von jeher durch Liebe zu Gesang und Poesie aus und zählte eine Menge fahrender Sänger (Bachschi), die mit der zweisaitigen Dutara um den Hals das weite Oxusgebiet durchwanderten. Seine Sprache nähert sich am meisten der modernen seldschukischen, d. h. osmanischen; seine Bildung geht nicht über die gewöhnliche dieser Ischâne (oder mystischen Brüder) hinaus, die außer den Satzungen ihrer Zunft gewöhnlich Türkisch und Persisch, aber nur wenig Arabisch verstehen; seine religiöse Richtung ist streng sunnitisch, aber gemäß den Grundlehren des Sûfismus aufgefaßt. So predigt Machdûmkûli denn in seinem Diwân von der Nichtigkeit alles Irdischen, von der Vergeblichkeit alles menschlichen Strebens, von den Thaten Mohammeds und der andern „Heiligen" des Islâms, von Paradies und Hölle, von seinen eigenen Visionen, in welchen er mit Mohammed, ʿAlî, ʿOmar u. s. w. leibhaftig verkehrt haben will. Merkwürdigerweise erhebt er auch seine Stimme gegen Raub und Diebstahl, die doch von jeher die Haupteinkommensquelle seiner Landsleute bildeten, und gegen das Tabakrauchen, das zu ihren alltäglichen Hauptvergnügen gehört. Das Weltende besingt er folgendermaßen:

Wer rechtgläubig ist, der glaubt meinem Worte:
Der Tyrannen Willkür, sieh, wird die Welt einst verwüsten!
Es schweben der Dinge gar viele meinem Geiste vor,
Diese Welt, sie geht durch Bosheit nur zu Grunde!
Wer Böses übt, dem glückt leider alles,
Während des Frommen Wunsch nie in Erfüllung geht.
Nur mit Bedrückten wird diese Erde voll,
Denn Unrecht und Tyrannei richten die Welt zu Grunde.
Unnütz wird das Wissen, die Tugend vergeblich,
Unthat wird zur Zier und Tugend für schlecht erklärt.
Gottesgesetz wird unbeliebt, das Laster wird gefällig,
Wodurch jedes Land auf eine andere Weise zu Grunde geht.
Balkh wird durch Halsübel, Nischâpûr durch Steinregen,
Oman durch Meeresflut, Baçra durch Feuer,
Medina durch Hungersnot, Mekka durch Abessinier,
Harât und Kandahâr durch Schlangen verwüstet.
Stambul zerstört der Blitz,
Mosul der Skorpion, und Yemen verbrennt der Hailabsch.
Vernimm mein Wort, du Weiser!
Termâz fällt durch die Pest,
Isfahân wird von den Nachkommen Sufians
Ein Held Namens Gamischa einst zerstören.
Samarkand richtet ein Flugsand,
Bochâra die Brotnot einst zu Grunde.

Merw wird durch Sand verschüttet,
Schiráz zerstört der Türke, Dschogan ein Schlangenheer.
Kaschgar, China, sowie das ungläubige Indien
Werden mittelst Eidechsen von Riesengröße,
Die aus dem Himmel regnen, verwüstet,
Während das moslimische Indien durch Unbill zu Grunde geht.
Adil Schâh kehrt aus Lahora zurück,
Trifft von Hügeln und Thälern seines Landes keine Spur mehr an.
Charesms Land verwüstet der Oxus,
Ja alles, was in der Umgebung sich befindet.
Nach Fergana dringt vom Himmel ein Laut,
Ein Laut, der den Hörenden sofort tötet.
Die Stadt Bulgar nimmt einst der Russe,
Den Russen jedoch richtet das Feuer und der Antichrist zu Grunde.
Machdûmkûli! Wer mit der Seele dich angehört,
Dem wird die Lehre jenseits frommen.
Denn Mahdi steigt von der Erde, Jesus vom Himmel,
Und beide richten den Antichrist einst zu Grunde.

Steht Machdûmkûli auch als Schriftsteller im eigentlichen Sinne vereinzelt da, so doch nicht als Bekenner und Lehrer mohammedanischer Anschauungen in dem ungeheuern Ländergebiet, das die Turkvölker in dem asiatischen Rußland bewohnen und zu denen weithin der Islâm gedrungen ist, aber nicht in strammer Organisation wie ehedem im westlichen Asien, sondern sehr verschwommen, abgeschwächt und gemischt mit dem alten, eingefressenen Schamanismus dieser Völker. Wohl hört hier alles Schrifttum auf, aber nicht ein reger, lebendiger Sinn für Poesie, und gelehrte Sprachforscher, welche diese Völker besuchten, haben nicht nur über deren Sprache viel Bedeutsames zu Tage gefördert, sondern auch manches, was für die Literaturgeschichte von Interesse ist. Denn sie trafen hier, außer einem reichen Schatz urwüchsiger und seltsamer Volkslieder, die sich mündlich weiterpflanzten, auch eine gleichsam im Werden begriffene und ebenso mündlich verbreitete epische Poesie.

Der bahnbrechende Pionier auf diesem Gebiete war der finnische Gelehrte Matth. Alex. Castrén, welcher erst (1839—1844) auf drei Reisen Lappland und Karelien, dann (1845—1849) ganz Sibirien von den Grenzen Chinas bis zum Eismeer in ethnographischer und linguistischer Hinsicht durchforschte. Nach seinem Tode (1852) wurden seine Forschungsergebnisse von Schiefner herausgegeben und ergänzt. Den Anstoß zu diesen großartigen Untersuchungen hatte der Finne Lönnrot mit seinen Kalewala- und Kanteletar-Studien gegeben. Wie Lönnrot die ungeschriebene Volksdichtung der Finnen, so sammelte Wilh. Radloff auf drei Reisen durch Sibirien (1859—1860, 1861—1862, 1868—1870) die Sprüche, Sagen, Erzählungen und Gedichte der sibirisch-türkischen Nomadenstämme aus dem

Munde des Volkes selbst und veröffentlichte sie im Urtext und in deutscher Übersetzung[1].

Die schlichten, ursprünglichen Verhältnisse dieser nomadischen Hirten und Jägervölker zeichnen sich höchst anziehend in dem folgenden „Teleutischen Schamanengebet", das zugleich darthut, daß ihre Gottesverehrung zwar viel Verworrenes und Dunkles hat, aber weit über bloßen Zauber- oder Geisterglauben sich erhebt[2]:

Der du oben dich befindest, Himmel Abyjasch Kan,
Das Grün auf der Erde hervorgerufen,
Am Baum die Blätter hast hervorgerufen,
Am Schenkel das Fleisch hast wachsen lassen,
Auf dem Kopf die Haare hast hervorgerufen,
Du Schöpfer des Geschaffenen,
Du Himmel des Bereiteten,
Himmel, der du die Sterne hervorgebracht!
Ihr sechzig Herren, die den Vater erhoben,
Du Ülgän Pi, der du die Mutter erhoben,
Du Schöpfer des Geschaffenen,
Du Himmel des Bereiteten,
Du Himmel, der du die Sterne hervorgerufen!
Möge Gott Vieh geben,
Möge Gott Brot geben,
Möge Gott dem Hause ein Haupt geben.
Du Schöpfer des Geschaffenen,
Du Himmel des Bereiteten!
Von meinem Vater bitte ich,
Gieb deinen Segen, mein Vater!
Hilf, mein Vater,
Im Hause meinem Haupte,
In der Herde meinem Vieh!
Vor dir verneige ich mich.
Gott möge seinen Segen geben!
Du Schöpfer des Geschaffenen,
Du Himmel des Bereiteten[3].

[1] W. Radloff, Die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens und der Dsungarischen Steppe. St. Petersburg. I. Die Dialekte des eigentlichen Altai: der Altaier und Teleuten, Lebed-Tataren, Schoren und Sojonen 1866. II. Die Abakan-Dialekte (der Sagarische, Koibalische, Katschinzische), der Kysil-Dialekt und der Tscholym-Dialekt (Küarik) 1868. III. Kirgisische Mundarten 1870. IV. Die Mundarten der Barabiner, Taraer, Toboler und Tümenischen Tataren 1872. V. Der Dialekt der Kara-Kirgisen 1885. — W. Radloff, Aus Sibirien. 2 Bde. Leipzig 1884.

[2] Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit I (Freiburg i. Br. 1889), 2.

[3] W. Radloff, Die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens I (St. Petersburg 1866), 238.

Mit gemütlich naivem Volkshumor schildert ein anderes Gedicht, ebenfalls den Stämmen des Altai angehörig, die einfachen Kulturzustände und zugleich das heitere Naturgefühl dieser Nomaden. Es heißt „Des Hasen Loblied".

Ich, ich bin das Häschen!
Auf dem Ufer ist mein Spielort,
Grün Gesträuch ist meine Nahrung.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat nur der schlechte Mensch?
Nichts als einen kahlen Pelz.

Ich, ich bin das Häschen!
Auf dem Bergrücken ist mein Spielort.
Rotes Gesträuch ist meine Nahrung.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat der, der ein Mädchen bewacht?
Ein dunkelrotes Gesicht hat er.

Ich, ich bin das Häschen!
Hervorstechende Augen hab' ich,
Auf nächtlichem Weg verirr' ich mich nicht.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat denn der schlechte Pelz?
Läuse hat er, die ihn füllen.

Ich, ich bin das Häschen!
Backenzähne hab' ich auch.
Ich, der Hase, werd' nie mager.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat der thörichte Mensch?
Wege hat er zum Besuchen.

Ich, ich bin das Häschen!
Ich habe meine Wildpfade,
Ich habe meine Lagerstelle.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat der thörichte Mensch?
Verstand hat er, der ihn nicht ruhen läßt.

Ich, ich bin das Häschen!
In der Ebene ist mein Weg,
Ist auch meine Lagerstätte.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat der faule Mensch?
Einen Schlaf auf schlechtem Lager hat er.

Ich, ich bin das Häschen!
Im Gebüsche ist mein Wohnplatz;
Meine Wege sind auch dort.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat denn der kluge Mensch?
Worte hat er, die ihn verderben.

Ich, ich bin das Häschen!
Die Frauen, welche nicht früh aufstehn,
Kann am Rauchfang ich erkennen.

Ich, ich bin das Häschen!
Alle faulen, schlechten Männer
Kann am Zaume ich erkennen.

Ich, ich bin das Häschen!
Frauen, die ihre Männer nicht lieben,
Erkenn' ich an den Kühen.

Ähnliche Gedichte, auch Märchen, Erzählungen u. s. w. sind bei all den verschiedenen Stämmen in reicher Fülle vorhanden: im allgemeinen eine sehr primitive, eintönige Poesie, doch nicht selten mit echt poetischen, lebendigen, charakteristischen und deshalb fesselnden Einzelzügen. Am höchsten stehen durchweg die Kirgisen. Sie sprechen fließend, mit Schärfe und Klarheit, selbst mit einer gewissen Schönheit des Ausdruckes. In der gewöhnlichen Sprache zeigt sich ein Anflug von Rhythmik im Satz- und Periodenbau. Volkssprüche in den verschlungensten Reimen, Liebeslieder, Hochzeitslieder, Totenklagen, Wettgesänge, geschichtliche Balladen und heitere Scherzlieder werden allüberall zum besten gegeben und mit Freuden aufgenommen. An der steten Übung bilden sich zahlreiche Improvisatoren heran, und so ist es allgemeiner Brauch, Gäste durch Verse aus dem Stegreif zu ehren. In größeren Versammlungen treten nur besonders Geübte auf, eigentliche Sänger (Akyn), die oft weithin berühmt sind und von den Reichen und Vornehmen zu den Totenmahlen (Asch) wie zu fröhlicher Unterhaltung eingeladen werden. Längere Produktionen finden gewöhnlich erst abends statt und dauern fünf bis sechs Stunden in die Nacht hinein, oft auch zwei Abende nacheinander. Der Sänger läßt sich dann im Kreise der Gesellschaft auf einem Tierfell nieder, stimmt seine Laute (Kobys oder Komys), gurgelt dazu allerlei unverständliche Töne, was sich auch in den Zwischenpausen seines Vortrags wiederholt, und hebt endlich sein Lied an.

Bei den meisten Stämmen wiegt in diesen Gesängen das lyrische Element vor, zumal bei jenen, die mehr oder weniger seßhaft leben und auf Krieg und Raubzüge verzichtet haben. Dagegen herrscht das epische Element bei zwei ganz getrennt lebenden Stämmen: den Minussinischen oder

Abakan-Tataren und bei den Kara-Kirgisen (schwarzen Kirgisen), besonders den letzteren, die als kriegerische Bergbewohner einst die gewaltigsten Kämpfe mit den Kasak-Kirgisen, den Kalmücken und Chinesen siegreich bestanden.

Da fast alle diese Sänger zu improvisieren verstehen und sich etwas darauf zu gute thun, Neues zu bringen, so haben diese epischen Gesänge wohl meist einen festen, überlieferten Kern, sind aber in Bezug auf die Ausführung noch in stetem Fluß begriffen. Gewisse Elemente finden sich, mit anderem Namen und verändertem Aufputz, fast in allen wieder, dem engen Kreis der primitiven Bildung entsprechend [1].

Der Held wohnt gewöhnlich am Gestade eines Meeres oder am Fuße eines hohen Gebirges. Da steht seine Jurte, ursprünglich nur aus Elentierhäuten verfertigt, aber jetzt von Gold und Silber strahlend. Große Kisten bergen da seine Schätze, besonders seine kostbaren Gewänder. Vor der Jurte, an goldenem Pfosten angebunden, harrt das Roß seines Gebieters. Auch andere herbeikommende Helden binden da ihre Pferde an. Um die Jurte dehnt sich weit die Steppe aus: da wimmelt es von Vieh, so zahlreich wie Nisse und Ameisen.

Der künftige Heldengeist giebt sich natürlich bereits im Kinde kund. Mit zwei Jahren schon spannt es seinen Bogen. Mit drei, spätestens fünf oder sieben Jahren fangen schon die Heldenthaten an. Da bekommt der Hoffnungsreiche sein Schlachtroß, das er sich aber selbst mit der Fangschlinge aus der Roßtabune holen muß. Zugleich erhält er einen Namen und gute Lehren. Oft erscheint das Roß auch ungerufen und bringt Sattelzeug und Heldennamen selber mit. Jetzt gleicht der Held einer Pappel ohne Äste oder einem Kamel ohne Höcker, seine Stimme ist wie die der wilden Tiere oder wie des Donners Rollen: sie macht Felsen bersten. Fast den ganzen Tag ist er auf der Jagd; heimgekehrt in seine Jurte, spitzt er Pfeile oder spielt auf seiner vierzig- bis sechzigsaitigen Harfe oder ruht auf goldenem Lager aus.

Er muß aber hinaus in die Welt und im Kampfe sich messen. Ein ebenbürtiger Gegner macht ihm den Ruhm streitig. Sie greifen erst zum Schwert, dann zum Speer, dann zum Bogen — endlich ringen sie Leib an Leib. Da geht es so heiß her, daß die Grundfesten der Erde zittern. Einer muß erliegen, da es nur einen größten Helden geben kann. Mit dem Überwundenen aber wird so gründlich aufgeräumt, daß für Krähen, Hunde und Elstern nichts übrig bleibt.

Nun folgt die Brautfahrt. Über die Hand der Schönen verfügt der Vater, der Bruder oder auch die Braut selbst, die dem Helden meist schon von Ewigkeit her bestimmt ist. Die Hochzeit wird mit Spielen aller Art,

[1] A. Schiefner, Heldensagen der Minussinschen Tataren. St. Petersburg (K. Akad.) 1859.

Wettlauf und Wettkampf gefeiert. Es werden wohl auch große Steine dabei vom Meeresgrund heraufgeholt. Die Neuvermählte löst die vielen kleinen Zöpfchen, in die sie bis dahin ihr Haar geflochten, und ist fürder die „Zweiflechtige“, d. h. ehrsame Hausfrau. Als solche ist sie die treue Freundin und Beraterin des Mannes, wird aber doch zuweilen mit der Roßpeitsche geschlagen. Sie beschäftigt sich mit Nähen und Sticken und mit der Pflege ihrer Kinder. Meist sind nur ein oder zwei Söhne da, nie über neun; nur ein dreißigköpfiges Ungeheuer hat dreißig Söhne. Zu Pferde steigt sie selten, aber der Dichter leiht ihr dafür mitunter ein Gewand mit Adler- oder Schwanenflügeln und bringt sie so glücklich zu den entlegensten Steppenplätzen.

Eine unvermißbare Gestalt ist das Heldenroß, von Farbe verschieden, aber immer strahlend wie Sonne und Mond. Aus seinen Augen sprüht Feuer, aus seinen Nüstern Rauch; von seinem Atem schmelzen die Zügel. Sein Wiehern ist immer bedeutungsvoll. Es ist des Helden treuester Freund, warnt ihn, prophezeit ihm, hilft ihm aus der Not, bewahrt seinen Leichnam, schafft Mittel zur Wiederbelebung, rettet und ernährt seine Kinder. Es hat Menschenstimme und kann Menschengestalt annehmen. Es hält alle Strapazen aus, kann dreißig Jahre lang mit dem Helden hungern; von trockenen Steinen leckt es sich Speise, von nassen Steinen leckt es sich Trank. Es giebt auch Zauberrosse mit drei Ohren und sechs Füßen — und solche, die mit Stahlhufen und Silberschwingen gen Himmel fliegen.

Über der Erde, dem Sonnenland, wohnen hoch im Himmel die sieben oder neun Kudais[1] in einer Jurte, hinter einem Vorhang. Sie haben ein großes Buch vor sich, worin Lebendige und Tote verzeichnet stehen, auch die Geschichte der Menschen. Die Kudais selbst sind in Angst um das Ende der Dinge. Sie greifen indes in die Geschicke der Menschen ein und senden ihnen Botschaft; die Menschen aber beten zu ihnen und rufen sie mittelst Beschwörungen an. Die Erde, bald die „schwarze Erde“ bald das „Sonnenland“ genannt, enthält verschiedene Länder, deren Zahl aber zwischen sechs bis siebzig wechselt. Eine Höhle führt zur Unterwelt, die sich in siebzehn Erdschichten abstuft. In der untersten wohnt die Schwanfrau, ein grauses Ungetüm, in einem linsenbaumfarbenen Felsen. Drei Handvoll Blut eines Helden stärken sie so, daß sie vierzig Jahre lang laufen kann, ohne zu rasten. Ihr Gemahl Djelbegän ist ein neunköpfiges Ungeheuer auf einem vierzighörnigen Stier. Um diese zwei schart sich ein ganzes Heer von Ungetümen und menschenfeindlichen Wesen. Mit diesen dunkeln Gewalten hat der Held die abenteuerlichsten Kämpfe zu bestehen, bis er endlich,

---

[1] In jüngeren Sagen erscheint nur noch e i n Kudai. — „Khubâi“ heißt im Persischen „Gott“.

nach manchem Sieg, und nachdem er sogar den Götterberg erklettert, ihrer finstern Übermacht erliegt [1].

„Es ist eine eigentümliche, traumgleiche, verschwommene Märchenwelt, die diese Heldenmärchen uns schildern, sie liegt fern vom ärmlichen Erdenleben, ist eine Welt der Phantasie, an der das sonst verkümmerte Gemüt des Volkes sich ergötzt. Gerade das Unwahrscheinliche, Übernatürliche, widersinnig Riesenhafte ist es, was bei diesen Schilderungen die Zuhörer packt und mit Grausen erfüllt. Man kann diese Art der Poesie nur ganz verstehen, wenn man sich die Umstände vergegenwärtigt, unter denen sie vorgetragen wird und auf die Zuhörer die volle Wirkung ausübt. Dies geschieht zumeist an Herbst- und Winterabenden, wenn die wochenlang in den waldbedeckten Gebirgen umherschweifenden Jägergesellschaften sich zum Nachtlager in den aus Zweigen gebauten Hütten rüsten. Die von der Jagd ermüdeten Jäger sitzen dann, in ihre Pelze gehüllt, um das Feuer; sie haben sich soeben am Mahle erquickt und freuen sich der Wärme des Feuers; dann nimmt der Sänger sein Instrument zur Hand und beginnt mit tiefer, gurgelnder Stimme die eintönige Melodie eines Heldengesanges. Die schwarze Nacht, die die ganze Scene umgiebt, die magische Beleuchtung des Feuers, das Getöse des Sturmes, der die Hütte umheult und die gurgelnden Töne des Sängers begleitet, sind der notwendige Rahmen für die grellerleuchtete Nebelbilderreihe der Gesänge.“ [2]

Ganz anders geartet sind die epischen Volksgesänge der Kara-Kirgisen. Sie schildern keine erdichtete Märchenwelt, sondern das wirkliche Leben und Treiben eines kriegerischen Volkes, zuweilen etwas grell und mit einiger Übertreibung, auch wohl mit wundersamen Abenteuern, doch zu bloßem Schmuck und ohne sich darin zu verlieren. Ihr Hauptheld ist ein mohammedanischer Idealfürst Er Manas, der Sohn des Jakyp Kan, vom Stamme der Sary Nogai, der gewaltigste Kriegsheld, der mit seinen vierzig Genossen (Tschoro) die ganze Welt durchzieht und unterwirft. Er schmettert die Chinesen nieder, verjagt die Sart, zerstreut die Kalschar und macht den Persern Angst und Not. Seinem weißen Pferd ist kein anderes Roß vergleichbar, sein Kleid vermag kein Pfeil zu durchbohren, kein anderer Moslim kann sich mit ihm messen. Des eigenen Vaters und der eigenen Mutter schont er nicht in seinem Grimme. Der einzige Widerpart, der ihm gewachsen, ist der Heidenfürst Joloi, der gewaltige Fresser, wegen seiner übermenschlichen Größe und Riesenkraft nur dann besiegbar, wenn er so viel Speise und Trank verschlungen, daß er in unwiderstehlichen Schlaf verfällt.

[1] Es sind hier manche Anklänge an indische, besonders buddhistische Sagen vorhanden.

[2] W. Radloff, Die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens V, S. VIII.

Sein Pferd Atsch Budan kommt allein dem weißen Falben des Er Manas an Größe gleich. Um die beiden gruppiert sich ein zahlreicher Kreis anderer Helden: Jamgyrtschi, der mächtige Ringer, der greise Er Koschai, der des Paradieses Thor geöffnet, Er Töschtük, der mit der Totenwelt verkehrt, dann mehrere Heiden und der Chinese Kongyr Bai.

Es gelang Radloff nicht, die ganze Heldensage der Kara-Kirgisen zusammenzubringen, wie sie nach verschiedenen Andeutungen einst bestanden haben muß; er mußte sich mit den Aufzeichnungen von drei größeren Stücken begnügen, von denen das erste das Leben des Er Manas umfaßt, das zweite den Heidenfürsten Joloi, das dritte den zauberkundigen Er Töschtük verherrlicht. Das Gesamtbild, das sich in diesen Bruchstücken entrollt, ist ziemlich einförmig. Dieselben einfachen Motive eines kriegerischen Nomadenlebens kehren immer wieder. Alles ist grau in grau, wie die gedämpften Farbtöne der Steppe. Es fehlt der frische, belebende Sonnenglanz des Südens.

Die Erfahrungen, welche Radloff mit den epischen Volkssängern der Kirgisen machte, entschieden ihn, sich in der homerischen Frage für die Annahme eines Homer, d. h. für die Abfassung der betreffenden Dichtungen durch einen und denselben Dichter, zu erklären.

„Ich habe mich bei zahlreichen Aufzeichnungen der Volksliteratur verschiedenartiger Stämme überzeugen können, daß ein Volkssänger nur eine sehr beschränkte Zahl von Versen eines als fest überlieferten, erlernten Liedes behalten kann, und daß eine mündliche Überlieferung von sehr langen Liedern, wie etwa eines Liedes von dem Umfang mehrerer Bücher des Homer, vollkommen unmöglich ist. Ich will damit nicht gesagt haben, daß das menschliche Gedächtnis nicht im stande wäre, eine sehr große Komposition auswendig zu behalten. (Ich habe selbst Mohammedaner gekannt, die den ganzen Korân wörtlich auswendig konnten und hersagten, ohne auch nur ein Wort wegzulassen.) Es ist dies aber nur möglich, wenn das längere Werk geschrieben vorhanden ist, so daß der Lernende es sich stückweise durch Vorlesen oder durch Selbstlesen einprägen kann. Eine Überlieferung, die nicht durch die Schrift auf das genaueste fixiert ist, ist aber stets in einem Zustande der Flüssigkeit und wird in einem Zeitraum von zehn Jahren gewiß zu etwas vollkommen Neuem. Ich halte es daher für unmöglich, daß ein so umfangreiches Werk wie die Gedichte des Homer sich auch nur ein Jahrzehnt hätte forterben können, wenn sie nicht aufgezeichnet gewesen wären.“ [1]

[1] W. Radloff a. a. O. V, S. XXI und XXII.

Namenregister.

Abba Areka, s. Rab.
Abba Johanni, äthiop. Schrift 238.
Abbaji, Rabbi 283, 284.
'Abbâs von Merw, pers. Dichter 456.
'Abdallâh ibn Rowân, arab. Dichter 359.
Abdias, der Prophet 50.
Abdi-chiba, Briefe des 64 f.
'Abd-ul-Hamid, afghan. Dichter 613.
'Abd-ul-Kâdir, afghan. Dichter 616 f.
'Abd-ul-Malik Issâmî, pers. Epiker 559.
'Abd-ul-Masîh il-Kindi, arab. Schriftsteller 305.
Abd-ul-Salâm Ibn Ibrâhim, neupers. Dichter 555.
'Abd-ur-Rahmân, afghan. Dichter 613.
'Abd-ur-Razzâq, pers. Historiker 581.
Aben Esra 31.
'Abhd-ishô, s. Ebed Jesu.
Abowian, armen. Schriftsteller 261.
Abraham Bedersi, neuhebr. Dichter 298.
— ben Meir ben Esra, neuhebr. Dichter 292.
Absâl und Selmân, türk. Epopöe 605.
Abû Bekr ar-Râzi, arab. Mediziner 385.
Abû Firâs al-Hamdâni, arab. Dichter 395 f.
Abû Hasan al-Ischbili, arab. Historiker 345.
Abû-'l-'Alâ Ma'arri, arab. Dichter 373, 396 f., 426 f.
Abû-'l Atâhija, arab. Dichter 392 f.
Abû-'l Faiz, pers. Dichter, s. Faizi.
Abû-'l-Faradsch al Isfahâni, arab. Literaturhistoriker 304.
Abû'l-Faradsch, s. Barhebräus.
Abû-'l Fazl, pers. Dichter 589.
Abû-'l-Fedâ, arab. Historiker und Geograph 385.
Abû-'l-Ghâzi, türk. Historiker 604.
Abû-'l Mahâsin, arab. Historiker 385.
Abû-'l Wafâ, arab. Astronom 384.
Abû Michdschân, arab. Dichter 372.
Abû Michnaf, arab. Historiker 420.
Abû Nuwâs, arab. Dichter 391 f., 416.
Abû 'Obeid al-Bekri (Bakri), arab. Geograph 385, 388.
Abû Obeida (Alkama), arab. Dichter 304, 310.
Abû-Sa'id bin Abû-'l Chair, pers. Epigrammatiker 563, 566—569.
Abû-'s-sûnd Efendi, türk. Schriftsteller 606.
Abû Tâhir Mohammed Tarsûsi, pers. Novellist 582.
Abû Temmâm, arab. Literator 304, 333 f., 393, 397.
Achmadi, türk. Dichter 605.
Achmed Châni, kurd. Dichter 619.
— Lutfi Efendi, türk. Historiker 609.
— Midhât Efendi, türk. Historiker 609.
— Schâh Abd Ali, afghan. Dichter 617 f.
— Scheikh, kurd. Dichter 619.
Achsikati, pers. Dichter 560.
Achtal, arab. Dichter 390.
Achûnd Darwêzah, afghan. Schriftsteller 612, 613.
Açma'i, arab. Dichter 304, 317.
Acta Pilati, Apokryph 178.
Adamsbuch, das christliche 170.
— das mandäische 170 f.
Âdarpâd, pers. Mobed 438.
Afghanische Literatur 612—618.
Afrahât (Aphraates), syr. Schriftsteller 181.
Agathangelos, armen. Schriftsteller 247.
Aggada, s. Haggada.
Aggäus, der Prophet 52.
Aghlab, arab. Dichter 379.
Ägypten, Chronologie 91 f. — Alte Kultur 88. — Kosmogonie und Religion 93 bis 106. — Jenseitsvorstellungen 106—109. — Literatur 111—139.
Ahlwardt, über die altarab. Poesie 335.
Ahmad Tabrizi, pers. Epiker 558.
Ahmed Fâris, arab. Philolog und Journalist 426.
Aiwasowski, armen. Schriftsteller 261.
Akbar, Kaiser 588, 590, 612.
Akiba, Rabbi 31.
Akontz, Kövér, armen. Schriftsteller 261.
Alexandersage und -Dichtung, syr. 212 bis 214; äthiop. 239 f.; pers. 501—522, 553, 554; türk. 605.

ʿAli, alttürk. Dichter 604.
— Hariri, kurd. Dichter 619.
— Ibn ʿIsâ, arab. Mediziner 385.
— Sâ'ib, pers. Dichter 591.
Alischan, Leo, armen. Dichter 261.
Alkama, s. Abû Obeida.
Allâmi, Abû-'l-fazl, pers. Historiker 590.
Al Mufaddalijjât, arab. Gedichtsammlung 304.
Altaische Volkspoesie 618—628.
Am-Duat, ägypt. Schrift 117.
Amenemhat, Mahnungen des, ägyptisch 116 f.
Amir Khusrau, neupers. Dichter 555.
Ammon-Ra, Hymnus an 123—125.
Amorajim 278, 280.
Amos, der Prophet 50.
ʿAmr ibn Kulthûm, arab. Dichter 304, 317 f.
Amrulkais, s. Imru-'l-Kais.
ʿAntar-Roman 417—419.
ʿAntara, arab. Dichter 304, 322—324, 418 f.
Anton, C. G., über hebr. Metrik 18.
Antoni I., georg. Katholikos und Dichter 269.
Antuf, Lied des Königs, ägyptisch 122 f.
Anvari, pers. Lyriker 560.
Anwâr-i-Suhaili, pers. Fabelbuch 589.
Apokalypse des hl. Johannes 153—155.
Apokryphen des Morgenlandes 158—179.
Apostelbriefe 151 f.
Apostelgeschichte 150 f.
Arabesken in Kunst und Literatur 378 f.
Arabische Bibelübersetzungen 423 f.
Arabische Literatur 301—427.
Ardeschir Babekan (Artachschir Pâpakân), Sassanide 524—528.
Armenien, Geschichtschreiber 253. — Literatur 242—262. — Sage 244—246. — Zeitungswesen 262.
Artâ-i-Virâf, Pehlevi-Religionsschrift 437, 450.
Artschil III., georg. König 272.
Asadi, pers. Dichter 459.
Asaph, Psalmendichter 19.
Aschâ Hamdân, arab. Dichter 330.
Aʿschâ (Maimûn ibn Kais), arab. Dichter 328, 347 f., 349.
Aschik, türk. Dichter und Mystiker 605.
Aschraf Khân, afghan. Dichter 616.
Asdschadi, pers. Dichter 459.
Aschi-Yasht, aus dem Avesta 444—447.
Assyrien, geschichtliche Aufzeichnungen 66 f.
Assyrisch-ägyptische Briefe 60—63.
Assyrisch-babylonische Hymnen 69—71.
Astronomie der Babylonier 87 f.
Äthiopische Literatur 231—242. — Geschichtswerke 241 f. — Märtyreracten 341 f.
Attâr, Ferid ud-din, pers. Mystiker 564, 571 f.
Aufi, pers. Literaturhistoriker 454, 457 566, 593.
Augustinus, hl., über die Psalmen 18 f.; über den Propheten Amos 50.
Avedikian, armen. Grammatiker 261.
Averrhoes, arab. Philosoph 382 f., 388.
Avesta, altpers. Religionsbuch 436—448.
Avicebron, s. Gabirol.
Avicenna, pers. Philosoph und Dichter 382 f., 385, 458, 567.
Ayar Dânisch, s. ʿIyâr-Dânisch.
Azraqi, pers. Dichter 584.

Bâber (Bâbur), Sultan, Selbstbiographie 604, 609.
Babylon, Nachrichten über dessen Fall 67, 68, 432, 433.
Babylonische Kultur 54—59.
Badâ'ûni, pers. Historiker und Dichter 589, 590.
Bahâristân (der Frühlingsgarten), pers. Dichtung 580.
Bahman-Nâmeh, pers. Epos 547.
Bahman Yasht, pers. Religionsbuch 450.
Bahrâm Dschûbineh (Tschôbin), pers. Sagenheld aus der Zeit der Sassaniden 539.
Bahrâm Gûr, pers. König und Sagenheld 530—535, 552, 557, 618.
Bailakâni, pers. Dichter 560.
Bakascha, neuhebr. Dichtungsform 298.
Bakhtiâr-Nâmeh, pers. Übersetzung eines indischen Romans 585 f., 589.
Balai, syr. Dichter 205.
Bal'ami, pers. Geschichtschreiber 581.
Bânû-Guschâsp-Nâmeh, pers. Epos 547.
Banû Hilâl, Geschichte des, arab. Roman 419.
Bâqi, türk. Dichter 606—608.
Baraitha, talmud. Entscheidung 279.
Baramiani, georg. Dichtung 273.
Baratsschwili, georg. Dichter 274.
Bardesanes, syr. Dichter, Gnostiker 173, 181 f.
Barhebräus (Gregor Abû'l-Faradsch), syr.-arab. Historiker und Dichter 220.
Barlaam und Josaphat, äthiopisch 238.
Barsaumâ, syr. Schriftsteller, Führer der Nestorianer 208.
— syr. Schriftsteller, Monophysit 209.
Baruch, Apokalypse 170.
— Buch 170.
Barzû-Nâmeh, pers. Epos 547.
Batani, arab. Astronom 384.
Bauern, Geschichte eines, ägypt. Erzählung 135.
Bâzid (Pir Roshân, i Raudhan), afghan. Mystiker 613, 614.
Bâz-Nâmeh (das Falkenbuch), türkisch 605.
Bechten, die besessene Prinzessin von, ägypt. Erzählung 136 f.

Beduinenpoesie, literarischer Wert der 334 bis 338.
Behistûn, die altpers. Inschriften von 432, 434, 435.
Beka, Stele des, ägyptisch 114, 115.
Bellermann, A., über hebr. Metrik 18.
Bêrûnî, arab. Astronom und Polyhistor 384, 385, 388, 389.
Bevan, A. A., über die indische Thomaslegende 174.
Bibel, Zentralstellung in der Literatur 3. — Inspiration 4, 4. — Abfassung und Sprache 6. — Weltbedeutung 7, 8. — Ästhetische Vorzüge 9, 10.
Bickell, G., über hebr. Metrik 18; über das Hohelied 32.
Bidil, pers. Lyriker 590.
Bistâni, Petrus, arab. Schriftsteller 426.
Bodenstedt, über georg. Poesie 269.
Brockelmann, C., über die arab. Literatur 377; über Hariri 402.
Brosset, M., über die georg. Literatur 267.
Brüder, Geschichte der zwei, ägyptisch 132 bis 135.
Bruston, Charles, über das Hohelied 32.
Buhturî (Bochtori), arab. Literator 304, 334, 392, 397.
Bundehesch, pers. Religionsschrift (Pehlevi) 449 f.
Burton, R., über „Tausend und eine Nacht“ 412.
Bûstân (der Fruchtgarten), pers. Dichtung 575 f.
Bûstân-i-Khayâl (der Fruchtgarten der Phantasie), pers. Roman 583.

Carriere, M., über den Islâm 387.
Castrén, Matth. Alex., finnischer Literarhistoriker 621.
Caussin, über arab. Rhapsoden 417.
Chalisi, Ibrâhim, türk. Historiker 609.
Champollion, über das ägypt. Totenbuch 89; über ägypt. Hieroglyphen 113.
Chanina, Rabbi 290.
Chansâ (Tomâdhir), arab. Dichterin 328, 329, 337.
Charisi, hebr. Dichter 296, 297.
Chija der Große, Rabbi 282.
Chufu, der König und die Zauberer, ägypt. Erzählung 137.
Codex Comanicus, uigurisch 604.
Cornely, R., S. J., über die kleinen Propheten 50 f.
Curtius, E., über den hl. Paulus 152 f.
Cyrillonas, syr. Dichter 205.
Cyrus in der Bibel 432 f.

Dâ'irat-ul-ma'ârif, arab. Konversationslexikon 426.
Damiri, arab. Zoologe 385.
Daniel, der Prophet 46, 47.
Daqiqi, pers. Dichter 458, 504—506.
Dara (Dârâ) im Schâhnâme 513—516.
Dârâ Schikûh, Sohn des Schâh Dschehân, pers. Dichter 590.
Dârâb-Nâmeh, pers. Roman 582.
Dârayavus (Darius) auf den pers. Inschriften 434, 435.
Dastân, pers. Roman 582.
Daulatschah, pers. Literarhistoriker 454.
David, König und Psalmist 13, 19, 22, 28. — von Beth Rabban, syr. Geograph 217.
Davidiani, georg. Dichtung 273.
Dawith und Costantiné, Bruchstück aus der georg. Heiligenlegende 268 f.
Delitzsch, über die Psalmen 19.
Deuteronomium (5. Buch Moses) 13, 15.
Dilariani, georg. Dichtung 274.
Dimaschki, arab. Geograph 385.
Dinkard, pers. Religionsschrift (Pehlevi) 437, 449.
Doreid ibn Elsimma, arab. Dichter 329.
Dozy, R. P. A., über die Poesie der Araber 404.
Dschamali, pers. Epiker 559.
Dschamharat asch'âr al'arab, arab. Gedichtsammlung 394.
Dschâmi, pers. Klassiker 454, 555, 566, 579 f.
Dschardsch-Nâmeh (Georgsbuch) 591.
Dscharwal ibn Aus (al-Huthai'a), arab. Dichter 372.
Dschehângir, Tagebuch 590.
Dschehângir-Nâmeh, pers. Epos 546.
Dschelâl Asir, pers. Dichter 591.
Dschelâl ud-din Rûmi, pers. Klassiker 566, 572—574.
Dschemschid-Sage 476—478.
Dschemschid u. Khvarschid, pers. Dichtung 559.
Dschurdschânî, neupers. Epiker 549.
Dschuwaini, pers. Historiker 581.
Duperron, Anquetil, und das Avesta 436.
Dvořák, Rud., über Baqi 608, 610.

Ebed Jesu, syr. Dichter 221—223.
Ecclesiastes, Buch 16, 32, 33.
Ecclesiasticus, Buch 16, 35, 36.
Edessa, Chronik von 219.
Eisenmenger, über den Talmûd 288.
Eleazar ben Kalir, hebr. Dichter 291.
Elische, armen. Historiker 249.
Eman, Psalmendichter 19.
Ephräm, der hl., syr. Dichter und Kirchenvater 179—205.
Eristawi, georg. Dichter 274.
Er Manas, kirgis. Sagenheld 627 f.
Esdras Buch 1 und 2: 11, 15, 277 f. — Buch 3 und 4: 161 f.
Esther, Buch 11, 14, 15.
Ethan, Psalmendichter 19.
Ethé, über neupers. Poesie 591.
Evangelium de nativitate Mariae 176.

Evangelium de infantia Salvatoris 176.
— Thomae apostoli 175 f.
Exodus (2. Buch Moses) 12, 13, 15.
Ezechiel, der Prophet 43—46.
Eznik, armen. Apologet 249.
Ezôbi, Joseph, hebr. Dichter 298.

Fâdhil, pers. Dichter 559.
Faizî (Abû-l-Faiz, Fajjâzi), pers. Dichter 589.
Fârâbî, arab. Philosoph 383.
Farâmurz-Nâmeh, pers. Epos 546.
Farazdak, arab. Dichter 371 f., 391.
Farghânî, arab. Astronom 384.
Farhang-i-Dschehângiri, pers. Lexikon 590.
Farhât, Gabriel, maronit. Erzbischof und arab. Dichter 424 f.
Farrûkhi, pers. Dichter 459.
Fasli (Fazli), türk. Dichter (Gül u. Bülbül) 606, 610.
Faustus von Byzanz, armen. Geschichtschreiber 249.
Felsata Mârjâm, äthiop. Marienbichtung 236.
Ferhâd-Nâmeh, türk. Epopöe 606.
Ferid ud-dîn, s. 'Attâr.
Feridûn-Sage 479—481.
Fetha Nagast, äthiop. Rechtsbuch 242.
Fihrist, Kitâb al, arab. Bibliographie 382, 386, 407, 409 f.
Firdûsî (Firdausi), pers. Klassiker 453 bis 549, 555, 566.
Firûz bin Kâ'ûs, Mullâ, pers. Dichter 591.
Flavius Josephus 276.
Flügel, über Hârûn ar-Raschid 381.
Fresnel, über arab. Rhapsoden 417.
Fromage, Pierre, S. J., arab. Übersetzer 424.
Frumentius und Ädesius (Abba Salâmâ) 233.
Fu'âd Pascha, türk. Minister und Dichter 610.
Fürst, Dr. Jul., über hebr. Literatur 277.
Futûh-us-Salâtîn, pers. Epos 559.

Gabirol, Salomon ben Jehuda ibn, jüd. Philosoph und Dichter 292.
Gabriel, syr. Arzt 217.
Gâthâ, Hymnen im Avesta 437.
Geiger, über Rabbi Hillel 282.
Geldner, A., über das Avesta 438.
Gemara, Teil des Talmûds 280.
Genesis (1. Buch Moses) 11, 12, 15.
Georg, Araberbischof, syr. Dichter 215 f.
— Bar Bôkht-ischô', syr. Arzt 217.
— Wardâ, syr. Dichter 221.
Georgische Sprache u. Literatur 263—275.
Gerschasp-Nâmeh, pers. Epos 546.
Ghâlib, Sûfî, türk. Dichter 608.
Ghani, pers. Dichter 590.
Ghazal (Gazel), arab.-pers. Dichtungsform 457.
Ghâzalî, pers. Dichter 589.
Gietmann, G., S. J., über hebr. Metrik 18.
Gilgamos (Gilgamesch = Gishdubar = Izdubar), babylon. Epos 78—87.
Gnosis, Buch der, koptische Schrift 230.
Gnostische Lieder, syrische 172 ff.
Goethe, J. W. v., Faust und Job 25; über das Hohelied 32; über Imru-'l-Kais 313; über die Mu'allakât 335; über den Koran 363; über Hâfiz 579.
Goldziher, J., über pers.-arab. Poesie 387.
Gondischâpûr, Schule von 216, 217.
Görres, Joseph v., über das Schâhnâme 472, 473.
Grätz, über Joseph Ezôbi 298.
Greve, E. J., über hebr. Metrik 18.
Grigor Lusaworitsch, armen. Patriarch und Schriftsteller 246 f.
Grimme, H., über Ephräm den Syrer 193.
Grünbaum, über die Haggada 286, 287.
Gulistân (der Rosengarten), pers. Dichtung 575.
Guramiani, georg. Dichtung 273.
Guramis-Schwili, David, georg. Dichter 273.
Gutschmid, A. v., über die indische Thomaslegende 173; über die Sassaniden im Schâhnâmeh 523.

Habakuk, der Prophet 50—52.
Hâdschi Khalfa, arab. Literaturhistoriker 382, 386.
Hâfiz, pers. Klassiker 473, 566, 576—579, 614.
— Abrû, pers. Historiker 581.
Haft Paikar, pers. Dichtung d. Nizâmî 552.
Haggada, Teil des Talmûds 279, 286 bis 289.
Hakam, Khalif von Cordova 382.
Hakim Kisâ'i, pers. Mystiker 566.
— Sanâî, pers. Mystiker 569.
Halacha, gesetzlicher Teil des Talmuds 279, 286.
Halevi, s. Jehuda.
Hamadânî, arab. Geograph 385.
Hamadânî, arab. Makâmendichter 397 f.
Hamâsa, arab. Gedichtsammlung 304, 333 f.
Hamd-allâh Mustaufi, pers. Dichter 558.
Hamilton, über arab. Rhapsoden 417.
Hammâd ar-Râwija, arab. Dichter und Recitator 303, 390.
Hammer-Purgstall, über Imru'l-Kais 313; über altarab. Poesie 335; über den Korân 363; über Sa'di 576; über Bakî 610.
Hamza al-Isfahânî, arab. Historiker 385.
Hamza-Nâmeh, pers. Roman 582.
Hâna bar Chija, Rabbi 283.
Hare, Fr., über hebr. Metrik 18.

Harfner, Lied des, ägyptisch 123.
Hariri, arab. Makâmendichter 398—402; über Mohammed 350.
Hârith, arab. Dichter 304, 316 f.
Harmonius, syr. Gnostiker u. Dichter 182.
Harnack, A., über die indische Thomaslegende 173; über das Magnifikat 179.
Hârûn ar-Raschid, Khalif 381, 392.
Hasan und Husain, pers. Volksschauspiel 594—600.
Hasan von Baçra, mohammedanischer Schwärmer 562 f.
Hasen, Loblied auf den, altaisch 623 f.
Hasin, Scheikh, pers. Dichter 590.
Hassan ibn Thâbit, arab. Dichter 328, 355—357, 359.
Hâtifî, Abdullâh, pers. Dichter 555, 559.
Hâtim-Tâi, pers. Roman (Qissah-i-Hâtim Tâi) 582 f.
Hegel, über die Psalmen 21.
Heller, Rabbi Lipman 298.
Henân-ishô', syr. Katholikos und Schriftsteller 217.
Henoch, Buch 166—168.
Herder, Gottfried v., über syr. Literatur 194; über arab. Literatur 386 f.
Hermetische Bücher der Ägypter 112.
Hillel, der Babylonier (Haz-zâqên) 281 f.
Hilprecht, V. H., Assyriologe 59.
Himmelfahrt des Isaias, Apokryph 169.
— Mosis, Apokryph 169.
Hir und Rândschha, pers.-ind. Erzählung 559, 618.
Hohelied, das, Salomons 16, 30—32.
Honein ibn Is'châk, syr. Arzt u. Gelehrter 218, 385.
Hormuz, armen. Dichter 261.
Hoschana, neuhebr. Dichtungsform 291.
Hudseiliten, Diwân der, arab. Gedichtsammlung 304.
Humâjûn-Nâmeh, s. Kalilah.
Humboldt, A. v., über die Bibel 10.
Husains Tod und Muchtârs Rache, arab. Roman 420—422.
Husain Wâ iz ul-Kâschifi, pers. Dichter 584.
Huxley, über die Bibel 7.
Hymnus von der Seele, syrisch-gnostisch 173 f.

Ibas, syr. Schriftsteller 207.
Ibn Abî Useibi'a, arab. Historiker 385.
Ibn Ajâs, s. Muti.
Ibn al-Athîr, arab. Historiker 385.
Ibn al-Baithâr, arab. Botaniker 385.
Ibn al-Haitham, arab. Astronom 384.
Ibn al-Muqaffa' (Rûzbeh), pers.-arab. Übersetzer 407, 460.
Ibn al-Mu'tazz, arab. Dichter 393 f.
Ibn an-Nafis, arab. Mediziner 385.
Ibn Bâdscha, arab. Philosoph 383.
Ibn Barraq, arab. Dichter 305.
Ibn Batûta, arab. Reisebeschreiber 385.
Ibn Botlân, arab. Mediziner 385.
Ibn Chordâdbeh, arab. Geograph 385.
Ibn Dschubair, arab. Reisebeschreiber 385.
Ibn Fadhlân, arab. Geograph 385.
Ibn Hadschar, arab. Biograph 386.
Ibn Haukal, arab. Geograph 385.
Ibn Husâm, neupers. Dichter 558.
Ibn Khaldûn, arab. Geschichtschreiber 385, 388.
Ibn Khallikân, arab. Biograph 382, 386, 402.
Ibn Kuteiba, arab. Kritiker 312.
Ibn Mâsawaihi, s. Juhannâ.
Ibn Maskawaihi, arab. Geschichtschreiber 385.
Ibn Roschd, s. Averrhoes.
Ibn Sa id von Granada 410.
Ibn Sinâ, s. Avicenna.
Ibn Tufeil, arab.-jüd. Philosoph 383.
Idrisi, arab. Geograph 385.
Imâme, die zwölf 594.
Imru-'l-Kais, arab. Dichter 304, 307 bis 313, 315, 336, 342.
Indschidschean, Lukas, armen. Archäolog und Geograph 261.
Inschriften, altpers. 431, 432, 434 f.
Iranische Heldensage 440, 441, 445—447, 475—501, 546—548.
Isaak von Antiochien, syr. Schriftsteller 206 f.
Isaias, der Prophet 38—42, 433 f.
Isfendiâr-Sage 505—510.
Ishtar, Höllenfahrt der, babylon. Dichtung 75—77.
Iskender-Nâmeh, pers. Dichtung des Nizâmi 553 f.; türk. Dichtung des Achmadi 605; afghan. Dichtung 617.
Israel von Alkôsch, neusyr. Dichter 224.
Istachri, arab. Geograph 385.
'Iyâr-i-Dânisch, pers. Fabelbuch 580.
Izdubar, s. Gilgamos.
'Izzet Molla, türk. Dichter 610, 611.

Jacobs, J., über Jehuda Halevi 294.
Jakob Burde'ânâ, syr. Schriftsteller 209.
— von Sarûg, syr. Dichter 210—214.
Jakûbi, arab. Geograph 385.
Jâkût, arab. Geograph 385.
Jarchinai, Mar Samuel bar Abba ha Kohen, hebr. Astronom 283.
Jausip Dschembâni, neusyr. Dichter 224.
Jehuda bar Jecheskel, Rabbi 283.
— ben Salomon, s. Charisi.
— ben Samuel Halevi, neuhebr. Dichter 284, 292—297.
— Hakkadosch, Rabbi 279.
Jeremias, der Prophet 19, 42—43, 432 f.
Jezirah, Buch 289.
Job, Buch 16, 24—30.
Joel, der Prophet 48—50.
Johann von Ephesus, syr. Historiker 219.

Johann von Mosul, syr. Dichter 221.
Johannân von Mâwâna, neusyr. Dichter 224.
Johannes Damascenus 380.
— der Evangelist 149 f., 153—155.
Joloi, kirgis. Sagenheld 627 f.
Jonas, der Prophet 50.
Jones, G., über hebr. Metrik 18; über altarab. Poesie 335.
Joppes Einnahme durch Thutii, ägypt. Erzählung 137.
Joseph bar Chaija, Rabbi 283.
Josephs, des Zimmermanns, Geschichte, Apokryph 177 f.
Josue, Buch 10.
Jubiläen, Buch der, Apokryph 168 f.
Judith, Buch 11, 14, 15.
Juhannâ ibn Mâsawaihi, syr. Arzt 217, 385.
Jussuf und Suleikha (Yûsuf und Zalikhâ), georg. Dichtung 274; im Korân 368 bis 370; pers. Dichtung Firdûsîs 469 f., 556, 557; pers. Roman 583; pers. Ta'zieh 595; alttürk. Dichtung 604.

Kâ'ab ibn Aschraf, arab. Dichter 354.
Kâ'âni, s. Qâ'âni.
Kâb ibn Mâlik, arab. Dichter 359.
Ka'b ibn Zuhair, arab. Dichter 357—359.
Kabbala 289.
Kabariten, mohammedan. Sekte 380.
Kalilag wa Damnag (Kalilah wa Dimnah), syr. Bearbeitung des Pantschatantra 219; arab. 408; Pehlevi 451; neupers. 583; türkische 608.
Kalir, s. Eleazar.
Kalva, Kovenes, armen. Dramatiker 262.
Kâmrup und Kâmlatâ, ind.-pers. Erzählung 559.
Kara-Kirgisen, Volkspoesie der 622, 625, 627 f.
Karezkin, armen. Literaturhistoriker 261.
Karymdâd, afghan. Koränerklärer 613.
Kassîde, arab.-pers. Dichtungsform 312 f., 338, 372, 457.
Kâzim Khân (Schaidâ), afghan. Dichter 617.
Kazwini, arab. Zoolog 385.
Kĕbra-Nagast, äthiop. Chronik 240 f.
Kégl, Alex. v., über die morgenländ. Poesie 591 f.
Kei Kâ'ûs, iran. Sagenkönig 441, 485—487.
Kei Khosrû, iran. Sagenkönig 441, 447, 491—500.
Keilinschriften, assyr.-babylon. 56—59; altpers. 431, 432, 434, 435; armen. 242.
Keroba, hebr. Dichtungsform 291.
Kesrâ Nûschirwân (Chosroes I. der Gerechte) im Schâhnâme 535—539.
Keter Malkûth, neuhebr. Dichtung 292.
Khajjâmi, arab. Mathematiker 384.
Khair al-Bayân, afghan. Religionsschrift 613.
Khâkâni, pers. Hofdichter 560.
Khalifen, Literatur im Reiche der 376 bis 406.
Khamis bar Karbâhî, syr. Dichter 221.
Khamsâ, Gabriel, syr. Dichter 221.
Khorda-Avesta 437.
Khosrû Parviz (Chosroes II.) im Schâhnâme 539 f.
Khudâi-Nâmeh, Pehlevi-Königsbuch 451.
Khuschhâl Khân, afghan. Dichter 614—616, 618.
Khusrau und Schirin, pers. Dichtungen 552, 555, 557.
Khvâdschû Kirmâni, pers. Epiker 559.
Khwâdschah Mohammed Bangasch, afghan. Dichter 613.
Khwândamir, pers. Historiker 581.
Kimchi, Rabbi Joseph 297.
Kindi, arab. Philosoph u. Polyhistor 383, 384.
Kircher, Athan., S. J., über koptische Sprache 227.
Kissat (Qissah) al-Zir, arab. Roman 419.
Kitâb al-Aghâni (Buch der Gesänge) 304, 343.
Kitâb-i-Samak 'Iyâr, pers. Roman 582.
Klemens von Alexandrien über die hermetischen Schriften der Ägypter 112.
König, J., über die Psalmen 19.
Könige, Bücher der 11, 13, 16.
Koptische Literatur 226—231.
Korân 349—376.
Koränwissenschaft 379.
Korium, armen. Geschichtschreiber 249.
Kremer, Alfr. v., über altarab. Poesie 335; über Farazdak 372; über Abû Nuwâs 392; über arab. Erzählungsliteratur 406 f., 422.
Kubatku Bilik, alttürk. Werk 604.
Kurdische Dichter 619.
Kuß (Quß), arab. Bischof und Dichter 305, 342—347.
Kuth-ud-dîn, afghan. Erzählung 618.
Kutubi, arab. Biograph 386.

Lagarde, über altarab. Poesie 335 f.
Lailâ und Medschnûn (Madschnûn), arab.-pers. Dichtung 552, 555, 557.
Lâmi'i, türk. Dichter 605 f.
Lazarus von Pharp, armen. Geschichtschreiber 249.
Lebid, arab. Dichter 304, 319, 349, 372.
Leila, türk. Dichterin 608.
Le Page Renouf, über das ägypt. Totenbuch 90.
Lepsius, über das ägypt. Totenbuch 89; als Ägyptologe 113.
Leviticus (3. Buch Moses) 13.
Ley, J., über hebr. Metrik 18.

Lipsius, R. A., über die indische Thomaslegende 173.
Lönnrot, finnischer Literarhistoriker 621.
Loqmân, arab. Fabeldichter 406.
Lowth, über hebr. Poesie 17, 31, 50; über die Propheten 50.
Lukas, der Evangelist 147 f., 150 f.
Lumsden, über arab. Literatur 388.

Machdûmkûli, türk. Dichter 619—621.
Machfi, pers. Dichterin 590.
Machzan al-Islâm, afghan. Religionsschrift 613.
— ul-Asrâr, pers. Dichtung des Nizâmi 552.
Macke, R., über die indische Thomaslegende 173.
Madhumâlat und Manohar, ind.-pers. Erzählung 559.
Madschnûn, s. Lailâ.
Mahâbhârata, pers. Übersetzung 589.
Mahmûd von Ghazna 458—470.
Mahzûn und Mahbûb, pers. Epopöe 559.
Mainyô-i-Khard, pers. Religionsschrift 450.
Makkabäer, Buch 1 und 2: 11, 15.
— Buch 3 und 4, Apokryph 165 f.
Makkari, arab. Historiker 386, 410.
Makrizi, arab. Historiker 386, 410.
Malachias, der Prophet 52.
Ma'mûn, Khalif 381.
Manasses, Gebet des Königs 161.
Mançûr, Khalif 380 f.
Mandakuni, armen. Homilet 249.
Mantik-ut-tair, s. Vogelgespräche.
Mâr Abhâ II., syr. Katholikos 217.
Marduk und Tiâmat, babylon. Kosmogonie 71—75.
Mariae, de dormitione, Apokryph 177.
Markus, der Evangelist 147.
Mas'ûd, syr. Dichter 221.
Mas'ûdi, arab. Geschichtschreiber 408.
Mathnavi-i-Ma'navi, Hauptwerk des Dschelâl ud-din Rûmi 573.
Matthäus, der Evangelist 146 f.
Maunoury, A. F., über hebr. Metrik 18.
Mavâšěet, äthiop. Antiphonar 237.
Mechithar und die Mechitharisten 260 bis 262.
Mechithar Gosch, armen. Fabeldichter 259.
Meisuna, arab. Dichterin 390 f.
Mekôr Chajim, Werk des Ibn Gabirol 292.
Memphitische Übersetzungen bibl. Schriften 227.
Mesrop, der hl., armen. Schriftsteller 246, 247.
Methnewi, pers. Dichtungsform 457.
Metrik, hebräische 17, 18.
Meynard, C. Barbier de, über pers. Poesie 566, 570, 581.
Michäas, der Prophet 50.
Michaud, über armen. Poesie 259.
Mihr und Nigâr, pers. Dichtung 559.
Mikirdich (Mgrditsch) al-Kasih, arab. Dichter 425.
Minussinische Tataren, Volkssage der 624 f.
Minûtschihri, pers. Dichter 459.
Mir 'Ali Schir, türk. Schriftsteller 604.
— Mohammed Tâqi, pers. Dichter 583.
Mirkhond, pers. Historiker 581.
Mirzâ Haidar, pers. Historiker 609.
— Khân, afghan. Dichter 614.
Mischna, Bestandteil des Talmûds 279, 280, 284.
Mohâbarât ul-abrâr, arab. Werk 344.
Mohammed 303, 319, 320, 323, 342, 344 bis 347, 349—376, 379, 406, 423, 451 bis 453, 612, 619.
— Feki i Teirân, kurd. Dichter 619.
— ibn Mûsâ Chowârizmi, arab. Mathematiker 383.
Mohl und das Schâhnâme 472, 473.
Mordschiten, mohammedan. Sekte 380.
Mose ben Esra, neuhebr. Dichter 284.
Moses, der Gesetzgeber 10—13, 15, 19.
— von Khorene, armen. Schriftsteller 244 bis 246, 248—252, 451.
Moslim Ibn Walid, arab. Dichter 393.
Motelammis (Dscharir), arab. Dichter 315 f.
Mu'allakât, arab. Dichtungen 303—324.
Mu'dschizât-i-Mûsâvi, pers. Roman 583.
Muhalhil, arab. Dichter 305.
Muhsin Fâni, pers. Dichter 590.
Mu'in al-miskin, Scheikh, pers. Romanschreiber 583.
Mukaddasi, arab. Geograph 385.
Mula Ahmed, kurd. Dichter 619.
Müller, A., über Hâfiz 578.
Müller-Simonis, P., über pers. „Märtyrer" 599 f.
Mutanabbi, arab. Hofdichter 373, 394 f., 397, 459.
Muti Ibn Ajâs, arab. Dichter 391.

Nâbigha (Dhobjâni), arab. Dichter 304, 324—329, 336, 349.
Nabonidus, Inschriften des Königs 59, 67, 68, 433.
Nachschabi, Zijâ-ud-din, pers. Dichter 584.
Nâçif al-Jâzidschi, arab. Dichter 426.
Nâçir bin Khusrau, pers. Dichter 570 f.
Naçr-ed-din (Latâ'if-i-Chôdschâ), türk. Dichter 608.
Nadschâschi, arab. Dichter 372 f.
Nahum, der Prophet 50.
Na'ima, türk. Geschichtschreiber 609.
Nal und Damayanti, pers. Übersetzung 589.
Narsai (Narses), syr. Dichter 214 f.
Nasimi, türk. Mystiker 605.
Nâsir 'Ali, pers. Dichter 590.
Nathan der Babylonier, Rabbi 282.
Natidschat-ut-tab, neupers. Dichtung 559.
Naville, Ed., über das ägypt. Totenbuch 89, 91.

Nawâwis, arab. Historiker 386.
Nehemias 277, 278.
Nerses IV. Klajetzi („Schnorhali"), armen. Dichter 257—259.
Neteler, B., über hebr. Metrik 18.
Neues Testament, Charakteristik 155—158.
Neupersische Literatur 453—600.
Nizâmî, pers. Klassiker 454, 552—554, 555.
Nöldeke, über die indische Thomaslegende 173; über syr. Poesie 208; über den Korân 362, 363, 367, 368; über Firdûsi 461, 470, 523; über das Schâhnâmeh 472; über das Wort „Sûfi" (Çufi) 563.
Numeri (4. Buch Moses) 13, 15.

Omaiani, georg. Dichtung 273.
Omar bin Khayyâm, pers. Dichter 569 f.
— ibn al-Wardi, arab. Geograph 385.
Oppert, J., über den Namen „Zend" 436.
Orbeliani, Gregor, georg. Dichter 264 f., 274 f.
Organona Mârjâm, äthiop. Marienlieder 236.
Origenes, über das Hohelied 31; über die Apokryphen 160, 161.
Oschaia, Rabbi 290.
Osee, der Prophet 48.
Osiris-Klage, ägyptisch 119—122.

Pâdmâvat, ind.-pers. Erzählung 559.
Pandsch Gandsch, die fünf Werke des Nizâmi 553.
Panûn und Sisi, ind.-pers. Erzählung 559.
Papageienbuch, persisch 586 f., türkisch 608.
Papyrus Prisse, s. Ptah-hotep.
Paralipomena, Bücher 11, 13.
Parallelismus in der althebr. Poesie 17.
Paschtô, s. Puschtu.
Patkanian, R., armen. Schriftsteller 261.
Paul der Perser, syr. Schriftsteller 217.
Paulus, Briefe des hl. Apostels 151, 152 f.
Pehlevi-Sprache und -Literatur 448—451.
Pelly, Lewis, über neupers. Volkspoesie 593, 594.
Perron, über arab. Romane 419.
Persische Literatur 429—600.
Pertew Pascha, türk. Dichter 608.
Petre, georg. Übersetzer 269.
Petritzi Joane, georg. Dichter 269.
Philo 276.
Physiologus, äthiopisch 238.
Pijjut, hebr. Dichtungsform 290 f.
Pir-i-Raudhan, s. Bâzid.
Pistis Sophia, koptische Schrift 229 f.
Prinz, der verwunschene, ägypt. Erzählung 136.
Probus (Prôbhâ), syr. Schriftsteller 216 f.
Propheten Israels, die 36—53; die vier großen 36—48; die kleinen 48—53.
Protoevangelium des hl. Jakobus d. J., Apokryph 175.
Psalm 151, Apokryph 162.
Psalmen, das Buch der 16, 19—24.
Psalmen Salomons, Apokryph 162—165.
Pseudo-Matthäusevangelium 176.
Ptah-hotep, Sprüche der (das älteste Buch) 115 f.
Puschtu, Sprache 612, 613.

Qâ'ânî (Habib-ullâh el-Fârsi), pers. Dichter 592 f.
Qassîdah, s. Kassîde.
Qissah-i-Amir Hamza, s. Hamza-Nâmeh.
—-i-Schâh-i-mardân 'Ali, pers. Erzählung 582.
Qit'e, pers. Dichtungsform 457.
Qurtabi von Cordova, arab. Historiker 410.
Quß, s. Kuß.

Rab, Rabbi 283.
Rabba bar Nachmani, Rabbi 273, 283.
Rabbinen 280.
Rabbûlâs, syr. Kirchenschriftsteller 206.
Rabghuzi, türk. Dichter 605.
Rabi'ah, mohammedanische Schwärmerin 562 f.
Radloff, Forschungen über die türkischen Stämme Südsibiriens 621, 624—628.
Râmâyana, pers. Übersetzung 589.
Ramses-Lied, ägyptisch 125—129.
Ranke, L. v., über den Islâm 387.
Râs al-Ghûl, arab. Roman 419.
Rebâb-Nâmeh 604.
Redhouse, J. W., über türk. Poesie 610.
Redsches (Radschaz), arab. Versart 338, 372.
Renan, über das Buch Ecclesiastes 33; über hebr. Poesie 294; über neuhebr. Dichter 298.
Rhabanus Maurus, über das Buch Ecclesiasticus 36.
Rhampsinit, der Schatz des, ägypt. Erzählung 139.
Richter, Buch der 11, 13, 15, 16.
Rizâ Kulikhân, pers. Literaturhistoriker 454, 593.
Rosenzweig, v., über Hâfiz 579.
Rostamiani, georg. Dichtung 273.
Rougé, Emanuel de, über das ägypt. Totenbuch 89, 90.
Rtscheuli, georg. Dichter 274.
Rubâ'i, pers. Sinngedicht 457.
Rückert, über arab. Poesie nebst Übersetzungsproben 313, 314, 315, 316, 320 bis 322, 326—328, 330—333; über Jussuf und Suleikha 370; über Hariri 402; Schâhnâmeh-Übersetzung 473.
Rûdagî, pers. Dichter 454, 457, 584.
Rûshanâ'i-Nâmeh, pers. Lehrgedicht 571.

Rustaweli, Schotta, georg. Dichter 269 bis 272.
Ruth, Buch 11, 14.

Sa'adjah, Rabbi, arab. Bibelübersetzer 423 f.
Saalschütz, über die Poesie der Bibel 9, 10.
Sabâ (fath Ali-khân Kâschi), pers. Epiker 591.
Sabara, Rabbi 297.
Sa'd ed-dîn, türk. Historiker 609.
Sadakah bin Abi-'l-Kasim Schirâzi, pers. Romanschreiber 582.
Sâde, Scheikh, türk. Übersetzer 608.
Sa'di, pers. Klassiker 454, 566, 575 f.
Saffariden 456.
Sahak (Isaak der Große), armen. Katholikos 247.
Sahidische Übersetzung bibl. Schriften 227.
Sâjg, Nikolaus, arab. Dichter 425.
Sajjid-Battâl, osttürk. Volksroman 608.
Salhâni, P. A., S. J., über „Tausend und eine Nacht“ 416 f.
Salomo, König 13, 14, 19, 20, 30—34, 35.
— die achtzehn Psalmen 162—165.
— und die Königin von Sabâ im Korân 370 f.
Samaniden 457 f.
Sâm-Nâmeh, pers. Epos 546.
Samotzéuli, georg. Hymnar 269.
Sassaniden 448—451, 522—543.
Satni, s. Setna.
Savâsěv, äthiop. Glossar 234.
Schack, Fr. v., über den Korân 364 f.; über die span.-arab. Poesie 403; Schâhnâmeh-Übersetzung 472—474.
Schâh 'Alam (Âftâb), pers. Dichter 590.
Schâh fath Ali-Schâh (Khâkân), pers. Schâh und Dichter 591.
Schâh Naçr-ud-dîn, pers. Schâh und Dichter 592.
Schâh Tamâsp, türk. Historiker 609.
Schâhanschâh-Nâmeh, pers. Reimchronik 558, 591.
Schâhnâmeh, pers. Nationalepos 470—545.
Schahrastâni, arab. Historiker 382.
Schaibâni, pers. Dichter 593.
Schammai, Rabbi 282.
Schanfara, arab. Dichter 305, 329—333.
Schâpûr Dhu'l Aktâf im Schâhnâmeh 528, 529.
Scharaf-ud-dîn 'Ali Yazdi, pers. Historiker 581.
Scharakan, der, armen. Hymnenbuch 254 bis 257.
Schawtel, Abdul Messia, georg. Dichter 272.
Scheibaniade, alttürk. Werk 604.
Scherr, Joh., über Hâfiz 579.
Schî'a und Schî'iten 379, 588.
Schibata, neuhebr. Dichtungsform 291.
Schiefner, Literarhistoriker 621.
Schiffbrüchige, der, ägypt. Erzählung 131 f.
Schnorhali, s. Nerses IV.
Schriftarten, arabische 378.
Schröter, R., über die indische Thomaslegende 173.
Selicha, hebr. Dichtungsform 291.
Sĕnĕksâr, äthiop. Heiligenlegende 234.
Sergius von Râs'ain, syr. Schriftsteller 217.
Setna, Geschichte des, ägypt. Erzählung 137—139.
Severus Sebôkht, syr. Schriftsteller 217.
Shâyast la-shâyast, pers. Religionsbuch 450.
Siebenschläfer, äthiop. Legende 238.
Sijâwusch-Episode im Schâhnâmeh 489 bis 491.
Sikandar-Nâmeh, pers. Roman 582.
Simeon, der hl., der Stylite, und die Araber 339 f.
Sindbân oder die sieben weisen Meister, syrisch 219; persisch 584—586.
Singhâsan Battisi, ind. Erzählungen, persisch übersetzt 589.
Sinhuit, Abenteuer des, ägypt. Erzählung 130 f.
Sinuthios, Abba (Schnudi) 228.
Sîrat Saif ibn dhî Jazan, arab. Roman 419.
Sohar, Buch, hebräisch 298.
Sohrâb-Episode im Schâhnâmeh 487—489.
Somalean, Sukias, Abt, armen. Literaturhistoriker 261.
Sopherim 278 f.
Sophonias, der Prophet 52.
Spiegel, Fr., über pers. Schrifttum 449.
Sprenger, über arab. Literatur 388; über arab. Rhapsoden 417; über afghan. Schrifttum 613.
Sprichwörter, Buch der 16, 33, 34.
Straßmaier, J. N., S. J., über babylon. Planetentafeln 58.
Sûfismus, pers. Mystik 561—581.
Sujûti, arab. Historiker 386.
Sündflutbericht, der babylon. 33, 34.
Sundukianz, Gabr., armen. Schriftsteller 262.
Susen-Nâmeh, pers. Epopöe 547.

Ta'abbata Scharran, arab. Dichter 333.
Ta'âlibi, arab. Kritiker 394.
Tabari, arab. Historiker 385, 523, 581.
Tâlib, pers. Dichter 590.
Talmûd 275—290; babylon. 280, 284; hierosolymitan. 280, 284.
Tanajjim 278, 279 f.
Tansar, pers. Oberpriester 437.
Tarafa, arab. Dichter 304, 313—316, 336.
Ta'rikh-i-Alfi, pers. Geschichtswerk 568, 589.
Tausend und eine Nacht 405, 408—417, 618.

Ta'zieh, pers. Volksschauspiel 593—600.
Teifâschî, arab. Mineralog 385.
Teleutisches Schamanengebet 622.
Tell el-Amarna, die Brief-Tablets 60—66.
Testamente der zwölf Patriarchen 169 f.
Thamar, Königin von Georgien 266, 269 bis 272.
Theimuraz I., georg. Dichter 269.
Theodoret, über die Araber 339 f.
Thoren, Buch von den, ägyptische Schrift 117 f.
Tigriña-Sprichwörter 242.
Timûr, Memoiren des, türkisch 609.
Timûr-Nâmeh, pers. Epopöe 559.
Tobias, Buch 11, 14, 15.
Tomâ Sindschâri, neusyr. Dichter 224.
Tômârbuch, das äthiop. „Briefbuch“ 237.
Totenbuch der Ägypter 88—111.
Triadon, kopt. Gedicht 231.
Tschagataische (osttürkische) Sprache 604.
Tschakhruhadse, georg. Dichter 272.
Tschakschak, armen. Lexikograph 261.
Tschamtschean, Michael, armen. Schriftsteller 261.
Tschawtschawadse, Alex., georg. Dichter 274.
Tschelebi, Hasan, türk. Schriftsteller 606.
Tsereteli, Akaki, georg. Dichter 274 f.
Tuki, Raphael, kopt. Gelehrter 231.
Türkische Literatur 603—611.
Tûti-Nâmeh (Papageienbuch), persisch 586 f.; türkisch 600.

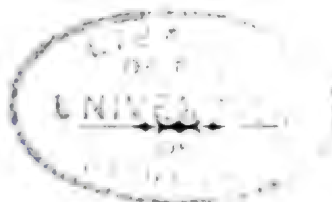
Uigurische Sprache und Schrift 603 f.
'Unçuri, pers. Dichter 459, 460, 462, 549.
Urban VIII., über die Psalmen 19.
Urfi, pers. Dichter 589.

Vendidâd 437, 443.
Visspered 437, 442.
Vogelgespräche (Mantik-ut-tair), pers. Lehrgedicht 572.

Waççâf, pers. Historiker 581.
Wabbâh, arab. Dichter 390.
Wahnin, pers. Hofdichter 590.
Wâmik und Asrâ (Adhrâ), pers. Epopöe 549, 557; türkisch 605.
Wardan der Große, armen. Fabeldichter 259.
Watwât, Raschid, pers. Dichter 560 f.
Wĕddâsê Mârjâm, äthiopisches Marien-Officium 236.
Weil, über „Tausend und eine Nacht“ 412.
Weisheit, Buch der 16, 34, 35.
Wellhausen, über altarab. Poesie 336 f.
Wepchiß Tkaossiani, georg. Epos 269—272.
Wetzstein, über arab. Rhapsoden 417, 419.
Wilhelm von St. Thierry, über die Psalmen 21.
Williram, Abt, über das Hohelied 31.
Wis und Râmin, pers. Epopöe 548—551; türkisch 605.
Wisramiani, georg. Epopöe 272 f.
Wuttke, H., über den Korân 387.

Yaçna, Teil des Avesta 437.
Yagmâ Dschandakî, türk. Dichter 593.
Yezdegerd (III.), der letzte Sassanide im Schâhnâmeh 540—544.
Yôsht-i-Fryâno, pers. Religionsbuch 450.
Young, Ägyptologe 113.

Zacharias, der Prophet 52.
— Rhetor, syr. Schriftsteller 219.
Zafar-Nâmeh, pers. Reimchronik 558.
Zagarelli, A., georg. Dramatiker 274.
Zahîr Fârjâbî, pers. Dichter 560.
Zarathustra (Zerduscht) 437, 441, 504 f.
Zât-el-Hemmeh, arab. Roman 419.
Zenner, J. K., S. J., über hebr. Metrik 18.
Zohâk-Sage, iranische 478 f.
Zohrab, armen. Schriftsteller 261.
Zuhair, arab. Dichter 304, 320—322, 349.



Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder. Eine literaturgeschichtliche Skizze. (62. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".) gr. 8⁰. (XII u. 170 S.) *M.* 2.30.

„... Sachlich zerfällt die Arbeit Baumgartners in zwei Teile. Der erste Teil entwirft ein erschöpfendes Bild der Râma-Legende und ihrer dichterischen Fassung im Râmâyana. Eine stoffbeherrschende Klarheit und Übersichtlichkeit zeichnet diesen Abschnitt aus. Der Verfasser hat es nicht unterlassen, zu den einzelnen Sargas, Legenden, Episoden, Szenen anzugeben, wo dieselben in der europäischen Litteratur eine Übersetzung oder sonstige Berücksichtigung gefunden haben. Diese unscheinbaren, aber mit vieler Mühe und Sorgfalt aus weit entlegenen Gebieten gesammelten Notizen verleihen dem ersten Teile einen hohen Wert. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Alter, Charakter und mit der Stellung des Râmâyana zur übrigen Litteratur.... In einem Punkte aber kann P. Baumgartner das Verdienst in Anspruch nehmen, etwas Neues zu bieten. Noch keine Arbeit hat in so erschöpfender und übersichtlicher Weise den gewaltigen Einfluß nachgewiesen, welchen das Râmâyana auf ein zweitausendjähriges Litteratur- und Geistesleben ausgeübt hat. Darin erblicke ich den vorzüglichsten Wert der Baumgartnerschen Schrift...." (Histor.-polit. Blätter. München. 115. Band., 7. Heft.)

„Baumgartners Buch füllt eine Lücke aus. Wir besitzen noch keine vollständige deutsche Übersetzung des Râmâyana, und jeder, der sich für das indische Epos interessiert, kann weitgehendste Belehrung daraus schöpfen. Mit Recht betont der Autor in seiner Vorrede, daß die zwei großen indischen Epen Mahâbhârata und Râmâyana wie Ilias und Odyssee zu den Marksteinen der Weltlitteratur gehören.... Baumgartners Darstellung vom Inhalt des Râmâyana ist fesselnd geschrieben und dürfte der altehrwürdigen Dichtung neue Freunde zuführen." (Frankfurter Zeitung. 1895. Morgenbl. Nr. 13.)

„... Es ist mir somit eine Freude, das Werk auf das beste allen denen empfehlen zu können, die Interesse hegen an den litterären Erzeugnissen fremder Völker. Und der Fachmann wird es als ein gutes und zuverlässiges Nachschlagebuch mit Vorteil benutzen können." (Sten Konow in der „Deutschen Litteraturzeitung". Berlin 1895. Nr. 17.)

„The Ramayana and the various literary compositions, in Sanskrit, Prakrit, and the later vernaculars, which have grouped themselves round the legend of Rama, have been made by the Rev. A. Baumgartner S. J. the subject of an essay, which, though primarily intended for a wider circle of readers, will be highly appreciated also by the small band of Sanskrit scholars who are familiar with the originals...." (Dr. Reinhold Rost in Luzac & Co.'s "Oriental List". London 1894. Vol. V. No. 8 u. 9.)

Göthe. Sein Leben und seine Werke. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. **Drei Bände.** 8⁰. (XLVI u. 1602 S.) *M.* 16; geb. in Leinwand mit Goldpressung *M.* 20.50.

(Eine neue Auflage befindet sich in Vorbereitung.)

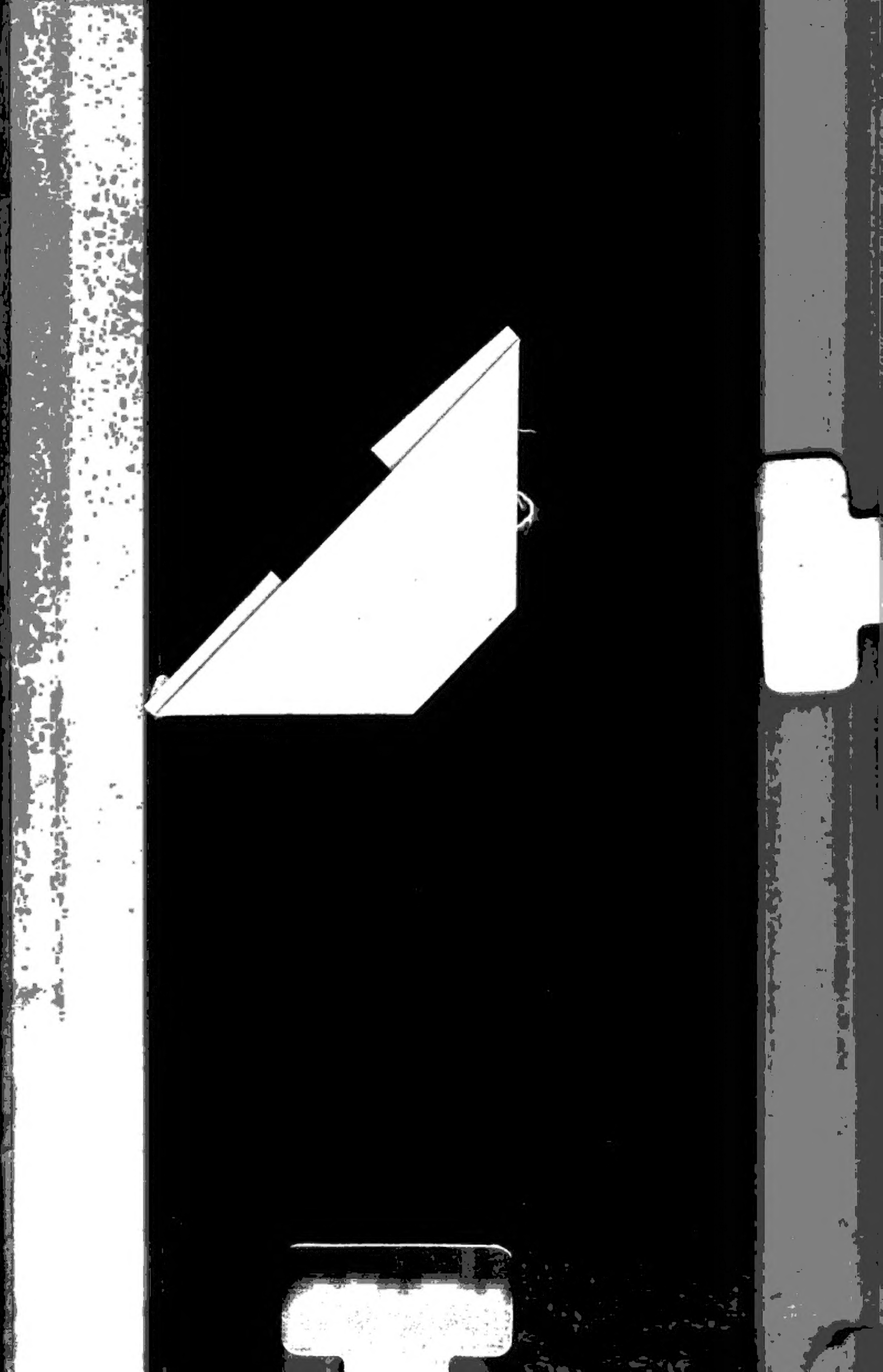
Lessings religiöser Entwicklungsgang. Ein Beitrag zur Geschichte des „modernen Gedankens". (2. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".) gr. 8⁰. (IV u. 168 S.) *M.* 2.

Longfellow's Dichtungen. Ein literarisches Zeitbild aus dem Geistesleben Nordamerikas. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit Longfellow's Porträt. 8⁰. (XX u. 384 S.) *M.* 4; geb. in Leinwand mit Goldtitel *M.* 5.50.

Joost van den Vondel, sein Leben und seine Werke. Ein Bild aus der Niederländischen Literaturgeschichte. Mit Vondels Bildniß. 8⁰. (XVI u. 380 S.) *M.* 4.40; geb. in Leinwand mit Goldtitel *M.* 5.60.

Ins Holländische übersetzt u. d. T.:

Joost van den Vondel, zijn Leven en zijne Werken. Amsterdam. Langenhuysen. 1886.



Digitized by Google